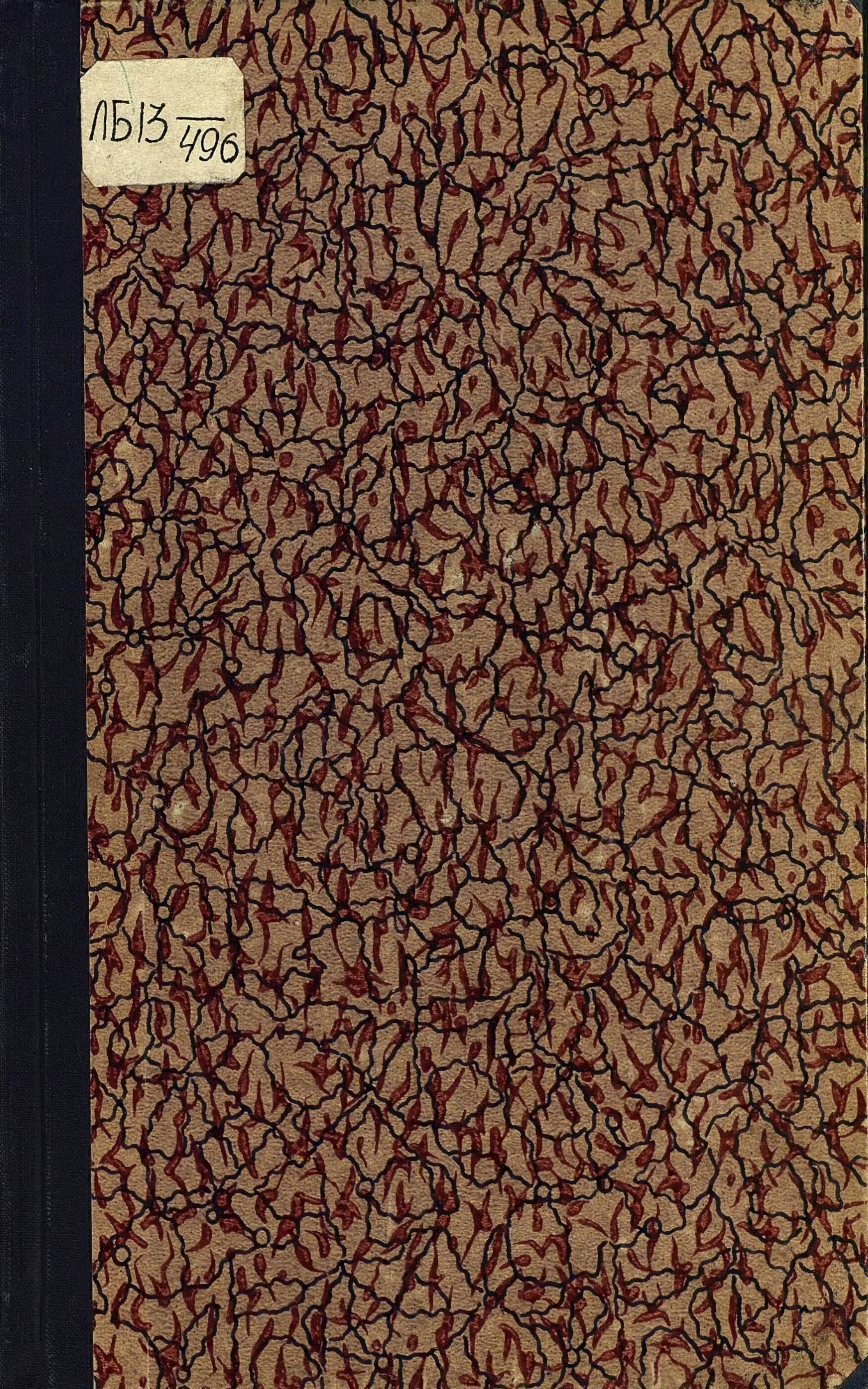


П. Милюковъ.

РАЗЛОЖЕНІЕ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА.

Данилевскій, Леонтьевъ, Вл. Соловьевъ.

МОСКВА.

Типо-Лит. Высочайше утвер. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К°,
Пименовская улица, собств. домъ.
1893.

Дозволено цензурою. Москва,   мая 1893 г.



Разложеніе славянофильства *).

Данилевскій, Леонтьевъ, Вл. Соловьевъ.

Мм. Гг.,

Годъ тому назадъ, съ этой самой каѳедры другой лекторъ, болѣе меня опытный, выяснялъ тѣ условія, при которыхъ возникло у насъ направленіе, получившее неточное имя славянофильства **). Его слушатели имѣли возможность отчетливо познакомиться съ тѣмъ, какъ много было временнаго и случайнаго въ той теоріи европейскаго романтизма, которая легла въ основу русскихъ славянофильскихъ воззрѣній. Случайное и временное измѣняется, отпадаетъ съ теченіемъ времени; вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожается и тотъ своеобразный характеръ, который даетъ извѣстному направленію право на установившуюся за нимъ историческую кличку. Славянофильство перестало существовать въ этомъ смыслѣ, какъ только подверглась разрушенію его старая метафизическая основа. Когда-то, полвѣка тому назадъ, два борющіяся направленія основывали свои теоріи о роли русскаго народа на философскихъ схемахъ Шеллинга и Гегеля: одно изъ нихъ—славянофильство—строило по этимъ схемамъ свои понятія о самобытныхъ свойствахъ русскаго народа и объясняло съ ихъ помощью русское прошлое; другое—запад-

*) Публичная лекція, читанная 22 января 1893 г. въ аудиторіи Историческаго муея. См. ниже замѣтку Вл. Соловьева.

**) *П. Г. Виноградовъ*, И. В. Кирѣевскій и начало славянофильства. См. Вопросы Философіи и Психологіи 1892 г. (Книга 11-я).

ничество—старалось вывести изъ тѣхъ же схемъ общіе для всѣхъ народовъ законы историческаго развитія и построить на нихъ идеалы русскаго будущаго. Но кости нѣмецкихъ мыслителей и ихъ русскихъ послѣдователей давно истлѣли въ могилѣ; направленія болѣе современныя, болѣе свѣжія въ своихъ теоретическихъ основаніяхъ давно успѣли смѣнить славянофильство и западничество. Отбросивъ метафизическую основу теорій стараго поколѣнія, эти новыя направленія искали обоснованія своихъ воззрѣній и идеаловъ въ дѣйствительной жизни: такъ явилось народничество, на смѣну славянофильства, и либерализмъ, на смѣну западничества. Казалось бы, книга исторіи закрылась надъ старымъ славянофильствомъ и западничествомъ, и не къ чему было бы тревожить покойниковъ, дѣлая исторію ихъ умиранія предметомъ публичнаго обсужденія.

Въ дѣйствительности, однако же, разложеніе славянофильства вовсе не есть процессъ давно закончившійся. Напротивъ, онъ продолжается—и, какъ я склоненъ думать, заканчивается—на нашихъ глазахъ. Исключительныя обстоятельства послѣдняго десятилѣтія, тѣ самыя обстоятельства, которыя вызвали столько «новыхъ словъ», оказавшихся, при ближайшей повѣркѣ, старыми, которыя дали короткій успѣхъ теоріямъ личной морали и личнаго самоусовершенствованія,—эти же самыя обстоятельства протянули и загробное существованіе славянофильства вплоть до нашего времени. Какъ легендарный герой испанскаго эпоса, покойникъ былъ вытащенъ изъ могилы своими приверженцами, привязанъ веревками къ своей старой трибунѣ, и вѣрные слуги его разсчитывали одною мимикой мертваго лица произвести на враговъ привычное дѣйствіе. Но при этомъ явилось одно непредвидѣнное осложненіе. Гальванизируя трупъ, различные послѣдователи славянофильства ожидали отъ него весьма различныхъ и даже прямо противоположныхъ услугъ для своего дѣла. Эпигоны славянофильства рѣзко раскололись на двѣ враждебныя партіи, которыя совершенно разошлись во взглядѣ на то, что было въ немъ мертво и что живо.

Въ основѣ стараго славянофильства лежали двѣ идеи, неразрывно связанныя: идея національности и идея ея всемірно-историческаго предназначенія. У послѣдователей школы эти идеи раздѣлились. Идея національности сдѣлалась исключительнымъ достояніемъ охранительной, такъ сказать, *правой* группы славянофильства. Идея о всемірно-исторической роли русской національности возрождена была на нашихъ глазахъ другою группой, которую можно было бы назвать *лѣвой* славянофильства; связь ея съ славянофильствомъ несомнѣнна, хотя она сама и отказывается иногда причислять себя къ послѣдователямъ этого ученія. Появленіе послѣдней фракціи вызвало, какъ и слѣдовало ожидать, рѣзкій отпоръ и критику со стороны легитимистовъ славянофильства; но и съ своей стороны она не осталась у нихъ въ долгу. Постороннимъ зрителямъ, слѣдившимъ за этой взаимной критикой двухъ родственныхъ, но не познавшихъ другъ друга направленій, приходилось подчасъ испытывать то же впечатлѣніе, которое авторъ «Былого и думъ» выносилъ когда-то изъ споровъ старыхъ славянофиловъ и которое онъ съ своимъ обычнымъ остроуміемъ закрѣпилъ, сравнивъ эти пререканія со споромъ о томъ, откуда происходятъ вѣдьмы: изъ Новгорода или изъ Кіева. Для лицъ, имѣвшихъ основаніе сомнѣваться въ самомъ существованіи вѣдьмъ, споръ объ ихъ происхожденіи имѣлъ, конечно, мало поучительнаго.

Представляютъ ли и всѣ эти споры двухъ фракцій славянофильства,—споры, отголоски которыхъ мы еще встрѣчаемъ въ послѣднихъ нумерахъ газетъ и въ послѣднихъ книжкахъ журналовъ, дѣйствительно, не болѣе интереса, чѣмъ вопросъ о происхожденіи вѣдьмъ? Является ли посмертное развитіе славянофильскихъ доктринъ ихъ дальнѣйшимъ усовершенствованіемъ или ихъ окончательнымъ разложеніемъ? Такъ или иначе, во всякомъ случаѣ мы не можемъ отрицать, что полемика обоихъ направленій вторгается очень замѣтною струей въ среду теченій современной общественной мысли. Выдѣлить эту струю изъ другихъ и указать ей ея надлежа-

щее мѣсто—становится именно теперь, въ настоящую минуту, далеко не лишнимъ. Вотъ почему мнѣ и показалось умѣстнымъ предложить по этому поводу нѣсколько историческихъ справокъ.

Позвольте мнѣ начать эти справки съ напоминанія о томъ, въ чемъ заключалось, въ общихъ чертахъ, идейное содержаніе стараго славянофильства. Въ основѣ этого ученія лежало, какъ извѣстно, гегеліанское представленіе о томъ, что всемірная исторія есть постепенное развитіе и обнаруженіе всемірнаго духа. Отдѣльныя народности воплощаютъ въ себѣ отдѣльныя ступени развитія этого духа: каждый послѣдующій народъ, выступающій на сцену всемірной исторіи, представляетъ всемірно-историческую идею все въ болѣе полномъ и совершенномъ выраженіи. Въ этомъ ряду народовъ, призванныхъ быть выразителями всемірной идеи, Россіи и славянству принадлежитъ роль послѣдняго и наиболѣе полнаго обнаруженія всемірнаго духа, по отношенію къ которой роль всѣхъ предыдущихъ народовъ является лишь подготовительной. Западное человѣчество развивало только одну сторону духа, разсудочную, логическую. Напротивъ, Россія призвана къ гармоническому развитію всѣхъ сторонъ духовной жизни, и прежде всего къ обнаруженію другой стороны духа, сравнительно съ Европой,—къ развитію чувства въ противоположность разсудочности. Преобладаніе этой стороны духовнаго развитія выразилось въ духовной жизни русскаго народа какъ православная форма христіанства, а въ матеріальной жизни—какъ общинное начало. Въ противоположность мистическому началу православія, религіи Запада основываются на разсудочности,—католицизмъ, также какъ и протестантство. Въ противоположность славянской любовно-братской общинѣ, западный міръ стоитъ на борьбѣ интересовъ, на правахъ личности,—словомъ, на развитіи юридическаго начала.

Какъ видно уже изъ этой характеристики, въ славянофильскомъ міросозерцаніи всемірно - историческая задача Россіи самымъ непосредственнымъ образомъ вытекаетъ изъ

основныхъ свойствъ народнаго духа. Было бы совершенно невозможно рѣшить, какой изъ этихъ двухъ элементовъ былъ болѣе важенъ для стараго славянофила, національный или всемірно-историческій; — другими словами, дорожилъ ли онъ православіемъ и общиннымъ началомъ, только какъ коренными признаками русской народности, или же, наоборотъ, самая эта народность была дорога ему только какъ носительница универсальныхъ идей православія и общины. Самый вопросъ о выборѣ между національнымъ и общечеловѣческимъ не могъ возникнуть для славянофила, такъ какъ ни представить себѣ русскую національность *безъ* православія и общинности, ни усомниться въ общечеловѣческомъ значеніи этихъ началъ было для него одинаково невозможно. «Что же такое народность, — спрашивалъ въ 1847 г. Юрій Самаринъ, — если не общечеловѣческое начало, развитіе котораго достается въ удѣлъ одному племени преимущественно передъ другими, вслѣдствіе особеннаго сочувствія между этимъ началомъ и природными свойствами народа?» Общечеловѣческое начало, употребляя сравненіе И. Кирѣевскаго, есть сѣмя, а свойство народа — та почва, въ которую это сѣмя брошено. То и другое, почва и сѣмя, одинаково необходимы, чтобы произвести плодъ, который и есть народность. Продолжая то же сравненіе, надо однако прибавить, что съ гегеліанской точки зрѣнія не всякая національная почва удостоивается всемірно-историческаго сѣмени, не всякая народность служитъ носительницей общечеловѣческаго начала: сѣмя единой всемірной идеи растетъ и приноситъ плодъ только на почвѣ избранныхъ національностей, и, притомъ, поставленныхъ въ опредѣленный хронологическій рядъ, вытянутыхъ въ одну непрерывную нить всемірно-историческаго развитія. Произрастаніе этого сѣмени въ человѣчествѣ уподобляется, такимъ образомъ, не равномѣрному посѣву, который приноситъ повсемѣстную обильную жатву, а, скорѣе, тому сказочному бобу, по одинокому стеблю котораго сказочный мальчикъ влѣзаетъ на самое небо. Какъ же быть со всѣми другими побѣгами, оставши-

мися въ сторонѣ отъ всемірно-историческаго шествія абсолютнаго духа? И неужели же и тѣ народы, по которымъ прошелъ этотъ духъ, только для того и существовали на свѣтѣ, чтобы служить ему временными подмостками? Очевидно, всемірно-историческая идея не покрывала идеи народности; далеко не весь этнографическій матеріалъ существующихъ или существовавшихъ народностей укладывался въ рамкахъ единаго всемірно-историческаго плана. Этотъ планъ не годился, слѣдовательно,—не могъ служить основнымъ принципомъ философско-исторической теоріи, такъ какъ не объяснялъ всего, подлежащаго объясненію. Съ поправокъ къ нему и начинается дальнѣйшее развитіе славянофильской доктрины.

I.

Первымъ шагомъ въ этомъ направленіи была извѣстная книга Н. Я. Данилевскаго, въ которой впервые была сдѣлана попытка подвести подъ воздушный замокъ славянофильства болѣе или менѣе солидный научный фундаментъ. Новое научное обоснованіе и прилаженная къ нему старая фантастическая постройка—таковы, дѣйствительно, два составные элемента знаменитаго «катехизиса славянофильства». Чуть ли не съ каждой страницы «Россіи и Европы» выглядываютъ на насъ эти два различныя выраженія авторской физіономіи, постоянно мѣняющіяся. То мы видимъ передъ собой спокойное, безпристрастное лицо натуралиста, человѣка пережившаго, такъ или иначе, самый разгаръ увлеченія русскаго общества естественно-научными знаніями и привыкшаго къ употребленію строгаго метода точныхъ наукъ. То вдругъ выраженіе этого лица мѣняется: передъ нами раздраженный и осердившійся патріотъ; его гнѣвныя рѣчи производятъ на непосвященнаго читателя впечатлѣніе полнаго недоумѣнія; чтобы понять причины этого гнѣва, теперь нуженъ, дѣйствительно, уже историческій комментарій: необходимо припомнить, что то было время, когда намъ пришлось пожать плоды, посѣянные николаевскою по-

литикой. Крымская война и польское возстаніе обострили враждебное къ намъ отношеніе европейскаго общественнаго мнѣнія, и русскому патріотизму пришлось вынести тяжелое испытаніе, въ которомъ сокрушилось много русскихъ либерализмовъ и расшаталось много гуманитарно-космополитическихъ воззрѣній.

Въ концѣ 60-хъ годовъ, когда Данилевскій писалъ и печаталъ свою книгу, время господства нѣмецкой идеалистической философіи давно уже прошло. «Теперь никто не вѣритъ,—говорилъ онъ въ этой книгѣ *),—или немногіе вѣрятъ тому, чтобы германская философія низвела абсолютное въ человѣческое сознаніе». Не въ ней, слѣдовательно, будетъ искать Данилевскій своихъ опорныхъ пунктовъ, а, какъ мы только что замѣтили, въ методѣ, выработанномъ точными науками. Цѣль строгаго научнаго метода, такъ разсуждаетъ авторъ «Россіи и Европы», состоитъ въ открытіи законовъ явленій. Но только въ наименѣе сложныхъ по своему предмету наукахъ человѣческое знаніе добилось этой послѣдней цѣли. Чтобы дойти до открытія всеобщаго закона цѣлой группы явленій, наукѣ предстоитъ пройти цѣлый рядъ ступеней развитія. Она должна прежде всего привести въ извѣстность всѣ явленія своей группы и для лучшей обозримости связать ихъ въ какую-нибудь, хотя бы совершенно искусственную систему. Тогда только явится возможность найти среди искусственно сгруппированныхъ фактовъ признаки ближайшаго естественнаго сродства отдѣльныхъ явленій и расположить факты, по степени этого сродства, въ естественныя группы. Изъ естественной классификаціи становится возможнымъ, далѣе, вывести частные эмпирическіе законы, и только послѣ всѣхъ этихъ подготовительныхъ ступеней открывается возможность найти въ частныхъ законахъ общій раціональный законъ цѣлой группы. До сихъ поръ только астрономіи и физикѣ удалось пройти всѣ эти ступени и дойти до открытія общаго закона

*) Россія и Европа (3-е изд. 1888 г.), стр. 124.

всѣхъ явленій своей группы, закона тяготѣнія. Другія, болѣе сложныя науки остановились на предшествующихъ ступеняхъ — частныхъ эмпирическихъ законовъ, или естественной классификаціи,—или даже не дошли до построенія естественной системы, а собираютъ еще свои факты съ помощью искусственной группировки. На такой именно низшей ступени стоитъ историческая наука, и Данилевскій ставитъ себѣ задачей возвести ее со ступени искусственной классификаціи на высшую ступень естественной классификаціи и даже эмпирическихъ законовъ. Нитью, связующею до времени историческіе факты, служитъ теперь та идея всемірно - историческаго плана, о которой мы говорили выше. Искусственность такой связи видна изъ того, что сообразно всемірно - исторической идеѣ приходится всю исторію человѣчества представлять какъ одно цѣлое и разрубать это цѣлое на хронологическіе періоды (древней, средней и новой исторіи), безъ всякаго вниманія къ реальному содержанію этихъ періодовъ. На самомъ дѣлѣ, въ предѣлахъ каждаго періода существуетъ множество національностей, изъ которыхъ каждая живетъ своей отдѣльною жизнью, независимой отъ другихъ, и переживаетъ свои собственныя ступени или возрасты историческаго развитія. Со всемірно-исторической точки зрѣнія, приходится цѣлую массу такихъ отдѣльныхъ народностей, изъ которыхъ нѣкоторыя уже успѣли прожить весь кругъ своего историческаго развитія, а другія находились на самыхъ разнообразныхъ ступеняхъ его, относить къ первому фазису всемірной исторіи (древняя исторія), долженствующему представлять собой *одинъ*, именно ранній возрастъ исторіи человѣчества. Напротивъ, въ средней и новой исторіи одни и тѣ же народы, еще не закончившіе своей исторіи, должны изображать *два* раздѣльные періода въ жизни человѣчества. Въ дѣйствительности, каждый народъ переживаетъ всѣ эти періоды развитія, древній, средній и новый, и притомъ переживаетъ ихъ совершенно независимо отъ всякихъ другихъ народностей. Человѣчества, какъ цѣльнаго истори-

ческаго организма, не существуетъ, и всемірной исторіи не существуетъ, какъ единой нити общечеловѣческаго развитія. Исторія человѣчества есть скорѣе сумма параллельныхъ нитей, разномѣстныхъ, разновременныхъ и самостоятельныхъ. Въ одно цѣлое эти нити соединяются развѣ только въ мысли высшаго существа, какого-нибудь «духа земли».

Итакъ, всемірно-историческую группировку историческихъ явленій необходимо отбросить, какъ группировку искусственную; чтобы возвести историческую науку на степень естественной классификаціи, надо положить въ основу этой классификаціи не дѣленіе на хронологическіе періоды, а дѣленіе на реальныя группы, отдѣльныя національности. На періоды же или на возрасты развитія нужно дѣлить каждую отдѣльную національную исторію: каждая народность переживаетъ періоды молодости, зрѣлости и старости, или, по другой терминологіи Данилевскаго, періоды племенной (этнографическій), государственный и цивилизаціонный; низшія ступени развитія Данилевскій называетъ формами *зависимости*, а высшія—формами *свободы*.

Кажется, изъ всѣхъ этихъ разсужденій мы вправѣ были бы вывести заключеніе, что Данилевскій признаетъ существованіе нѣкоторыхъ общихъ элементовъ развитія всякаго человѣческаго общества. И въ такомъ случаѣ, ученіе Данилевскаго представляло бы не только въ своей критической части, но и въ положительной, огромный шагъ впередъ сравнительно со всемірно-историческою точкой зрѣнія. Въ принципѣ оно не расходилось бы съ основными понятіями современной соціологіи. И для современной соціологіи *отдѣльное* общество составляетъ исходную точку научнаго наблюденія, а выводы соціологическіе получаются посредствомъ сравненія сходнаго въ нѣсколькихъ общественныхъ эволюціяхъ, помимо всякихъ группировокъ ихъ по географической или хронологической смежности. Повидимому, и эти соціологическіе выводы или «эмпирическіе законы», по принятой Данилевскимъ терминологіи, находятъ себѣ нѣкоторую параллель въ тѣхъ «законахъ», которые онъ самъ извлекъ

изъ сравненія исторіи различныхъ общественныхъ группъ. Но въ тотъ самый моментъ, когда, находя эти точки соприкосновенія, мы готовы провозгласить Данилевскаго сторонникомъ или, по крайней мѣрѣ, предшественникомъ современной соціологіи, авторъ «Россіи и Европы» останавливаетъ насъ неожиданнымъ заявленіемъ: «Общая теорія устройства гражданскихъ и политическихъ обществъ невозможна». «Теоретическая политика или экономія также невозможна» *). Отдѣльныя общественныя группы или члены «естественной системы» исторіи суть величины несоизмѣримыя.

Что же, однако, все это значитъ? Чтобы разъяснить наше недоумѣніе, мы должны обратиться къ другой сторонѣ содержанія «Россіи и Европы». Дѣло въ томъ, что научная теорія историческихъ явленій совсѣмъ не составляетъ главнаго въ книгѣ Данилевскаго и меньше всего служитъ для автора цѣлью сама по себѣ. Эта теорія представляетъ для него только *средство*, съ помощью котораго онъ приходитъ къ своимъ практическимъ выводамъ. Задача «Россіи и Европы», дѣйствительно, по преимуществу практическая. Достаточно вспомнить, что Данилевскій начинаетъ свою книгу вопросомъ, почему Европа ненавидитъ Россію, а кончаетъ проповѣдью ненависти Россіи къ Европѣ и грандіознымъ проектомъ всеславянской федераціи, съ Россіей во главѣ и съ Константинополемъ, какъ столицей федеративнаго союза. Въ эту оправу вставлена философско-историческая теорія Данилевскаго и естественно, что въ такомъ сосѣдствѣ она приняла, въ концѣ концовъ, черты мало соотвѣтствующія ея реально-научному основанію.

Черты эти почти всѣ цѣликомъ взяты изъ стараго славянофильства. Европа ненавидитъ Россію потому, что обѣ онѣ воплощаютъ двѣ совершенно различныя всемірно-историческія идеи. Европа уже осуществила свою всемірно-историческую идею и въ настоящее время «изжила» свое истори-

*) Россія и Европа, 170.

ческое существованіе. Россіи предстоитъ, напротивъ, великая міродержавная роль. Самое содержаніе историческихъ задачъ Европы и Россіи представляется тоже совершенно согласно со старыми славянофилами. Разница между ними и Данилевскимъ состоитъ только въ томъ, что, по мнѣнію автора «Россіи и Европы», отдѣльные народы живутъ не для того только, чтобы передать своимъ болѣе счастливымъ преемникамъ вою долю работы въ развитіи единой міровой идеи; напротивъ, каждый народъ живетъ для себя, имѣетъ свою особую идею, развиваемую имъ лучше и полнѣе, чѣмъ другими; во всей же полнотѣ и многосторонности идея, вложенная въ человѣчество, осуществляется не въ какой-либо данный моментъ, въ какомъ-либо данномъ народѣ, а только въ отвлеченіи, въ совокупности всѣхъ отдѣльныхъ историческихъ развитій. На практикѣ, однако же, и эта разница со старыми славянофилами блѣднѣетъ и почти исчезаетъ, такъ какъ Данилевскій готовъ признать нѣкоторое провиденціальное преемство и связь въ развитіи разными народами ихъ міровыхъ задачъ, а въ послѣдней главѣ «Россіи и Европы» онъ не прочь даже представить славянство какъ заключительное звено этой преемственной смѣны цивилизацій, а славянскую идею—какъ высшее, всестороннее развитіе и осуществленіе всемірно-исторической задачи. Но въ теоріи онъ твердо стоитъ на томъ, что всемірно-исторической задачи для отдѣльнаго народа не существуетъ, а есть только провиденціальный всемірно-историческій планъ: сознаетъ его только высшее существо, а отдѣльныя національности только безсознательно выполняютъ его отдѣльныя составныя части.

Безполезно, конечно, было бы искать чего-либо общаго между *этою* частью ученія Данилевскаго и представленіями современной соціологіи. Научная соціологія стремится къ открытію законовъ эволюціи человѣческаго общества, а для Данилевскаго интересно только обнаруженіе въ обществѣ искони заложенной въ него, неподвижной идеи. Прикладная соціологія измѣряетъ прогрессъ степенью сознатель-

ности, съ какою организуется въ обществѣ достиженіе общаго блага; а Данилевскій, наблюдая внутри отдѣльнаго общества только стихійный процессъ органической эволюціи, ищетъ прогресса лишь въ смѣнѣ историческихъ націй и идеаловъ. Что же можетъ быть общаго между обществомъ, какъ живымъ развивающимся явленіемъ, и національностью, какъ вывѣской неизмѣнной идеи,—между сознательнымъ стремленіемъ къ сознательной организаціи общественной жизни и безсознательнымъ выполненіемъ никому невѣдомаго міроваго плана? Очевидно, Данилевскій, отправившись отъ нѣкоторыхъ представленій, тожественныхъ съ современными научными и практическими идеями, пришелъ въ концѣ концовъ къ чему-то совершенно противоположному. Намъ остается отдать себѣ отчетъ въ томъ, какъ это могло случиться; какимъ образомъ реальная народность, положенная въ основу «естественной системы», могла превратиться въ слѣпую исполнительницу предначертаній Провидѣнія?

Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что, производя такое превращеніе, Данилевскій дѣйствовалъ совершенно сознательно. Отмѣченное нами противорѣчіе въ обоснованіи философско-исторической теоріи необходимо и логически вытекало изъ основного противорѣчія въ цѣломъ міровоззрѣніи Данилевскаго. Противорѣчіе это тотчасъ же вскроется, если мы разсмотримъ внимательнѣе ученіе Данилевскаго о наукѣ, именно его классификацію наукъ. По этой классификаціи науки дѣлятся на *теоретическія*, изучающія «первоначальные, самобытные законы» всего сущаго, и *сравнительныя*, изучающія «производные законы», или сочетанія основныхъ законовъ въ индивидуальныя формы. Послѣднее названіе кажется съ перваго взгляда очень неудачнымъ; но, какъ сейчасъ увидимъ, для воззрѣній Данилевскаго оно весьма характерно и вполнѣ точно отвѣчаетъ его мысли. За исключеніемъ этого названія, въ принципѣ противъ этой классификаціи возражать нечего; въ сущности, она соотвѣтствуетъ контовскому дѣленію наукъ на «абстрактныя» и «конкретныя», вошедшему въ современное научное сознаніе. Но въ

приложеніи къ отдѣльнымъ наукамъ Данилевскій дѣлаетъ изъ своего дѣленія совершенно оригинальное употребленіе. «Теоретическими», т. е. абстрактными, науками онъ считаетъ три: физику, химію и психологію, т.-е. науки о «движеніи», «матеріи» и «духѣ»: къ этимъ тремъ сущностямъ сводятся, по мнѣнію Данилевскаго, всѣ основные элементы міра. Куда же, спрашивается, дѣлись двѣ остальныя науки, вводимыя обыкновенно въ современную классификацію абстрактныхъ наукъ и вычеркнутыя изъ нея Данилевскимъ: біологія и соціологія? Здѣсь мы и сталкиваемся съ особенностью міровоззрѣнія Данилевскаго. Эти науки онъ относитъ къ «сравнительнымъ», на томъ основаніи, что онѣ имѣютъ дѣло не съ первичными элементами, а съ сочетаніемъ этихъ элементовъ въ опредѣленныя конкретныя формы. Но эти формы, какъ и формы явленій, изучаемыхъ другими «теоретическими» науками, перечисленными Данилевскимъ, —имѣютъ также свою общую теорію, созданную современною наукой. Современная біологія стремится объяснить всѣ существующія и существовавшія формы органическаго міра изъ законовъ біологической эволюціи; точно также соціологія сводитъ формы общественности къ законамъ эволюціи соціологической. На этомъ-то пунктѣ Данилевскій отдѣляется отъ развитія современной науки и возстаетъ противъ самого принципа эволюціонной теоріи. Для него, какъ для всей старой науки и философіи, «формы» суть неизмѣняемые, предустановленные «*типы*» вещей, ихъ идеальные первообразы, чуждые матеріи. «Морфологическій принципъ, — по его выраженію, — есть *идеальное* въ природѣ» *). Искать между этими «типами» сходныхъ элементовъ, приводить ихъ къ «общему знаменателю», а тѣмъ болѣе выводить ихъ другъ изъ друга или утверждать ихъ общее происхожденіе—значитъ отрицать это «идеальное въ природѣ» и сливать форму съ матеріей. Съ этой точки зрѣнія, Данилевскій долженъ былъ протестовать въ соціологіи противъ Спенсера, какъ онъ протествовалъ въ біологіи противъ

*) Россія и Европа, 168.

Дарвина. Вопреки Дарвину, животный міръ не представляетъ непрерывнаго ряда видовъ, развившихся другъ изъ друга въ теченіе міровой исторіи; это скорѣе—по Кювье—рядъ самостоятельныхъ типовъ организаціи, «совершенно различныхъ плановъ», несравнимыхъ и не приводимыхъ къ одному знаменателю *). Точно также и различные историческіе народы суть совершенно различные, не разложимые и не соизмѣримые «типы» человѣчества. Каждый изъ нихъ осуществляетъ присущій ему отъ природы планъ, и ни одинъ изъ этихъ плановъ не можетъ быть закономъ для другого. Нельзя сравнивать планы организаціи животныхъ, живущихъ на водѣ и живущихъ на сушѣ; нельзя обсуждать вопроса, что лучше, вообще говоря, жабры или легкія. Точно также и съ историческими типами: одинъ производитъ англійскую конституцію, другой — славянскую общину; но рѣшать, что̀ изъ двухъ лучше, или пытаться пересадить эти продукты исторической жизни отъ одного къ другому—такъ же невозможно, какъ заставить рыбу дышать легкими, а земноводное животное — жабрами. Въ этомъ-то смыслѣ между національными исторіями нѣтъ ничего общаго, а слѣдовательно, выводитъ Данилевскій, не можетъ существовать и общественной науки: «Теоретическая политика или экономія такъ же невозможна, какъ невозможна теоретическая физіологія или анатомія».

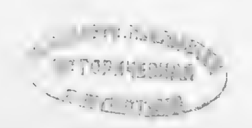
Очевидна незаконность такого вывода. Очевидно, что научное сравненіе имѣетъ дѣло не съ готовыми результатами національной жизни, а съ анализомъ ихъ основныхъ элементовъ, и что научный выводъ не имѣетъ ничего общаго съ рекомендаціей той или другой готовой формы общественной жизни. Наука даетъ законы, а не правила. Все это совершенно ясно и уже было указываемо другими критиками теоріи Данилевскаго. Въ дополненіе къ этой критикѣ я хотѣлъ только указать на самый источникъ ошибки Данилевскаго. Изъ сказаннаго выше ясно, какъ мнѣ кажется, что

---

*) Россія и Европа, 87, 121.

ошибка эта произошла отъ того, что Данилевскій въ своемъ міровоззрѣніи остановился посрединѣ между идеализмомъ и реализмомъ, и принявъ механическое міросозерцаніе для одной половины наукъ, отвергнулъ его по отношенію къ другой.

Теперь мы можемъ понять, почему, несмотря на всѣ имъ самимъ указанные элементы сходства между отдѣльными народами, Данилевскій не хотѣлъ признать, что возможны общественныя науки. Сохранивъ вѣру въ предустановленные типы старой зоологіи, онъ сдѣлалъ попытку найти подобные же типы и въ исторіи. Онъ взялъ для этого старое понятіе міровой идеи, вложенной въ народность; эта идея сообщила начало *формы*, а содержаніемъ для этой формы послужило научное понятіе о народности, объ *отдѣльной* общественной группѣ, независимой отъ всемірно-историческаго плана. Этимъ путемъ совершенно реальное понятіе народности превратилось въ лабораторіи Данилевскаго въ метафизическое понятіе «культурно-историческаго типа». «Культурно-историческій типъ» былъ, стало-быть, чѣмъ-то среднимъ между реальнымъ и гегелевскимъ понятіемъ народности и получился посредствомъ смѣшенія обоихъ. Отъ стараго идеализма онъ заимствовалъ, при этомъ, свой абсолютный характеръ; отъ натурализма—признаніе своей самостоятельности въ ряду другихъ типовъ. Къ идеализму понятіе «культурно-историческаго типа» стояло, во всякомъ случаѣ, гораздо ближе, чѣмъ къ научному воззрѣнію. Въ идеалистическомъ взглядѣ оно отрицало только всемірно-историческую точку зрѣнія, да и то возстановляя ее подъ другими формами; а для того, чтобы реальную народность превратить въ культурно-историческій типъ, понадобилось выкинуть изъ реальнаго представленія довольно многое. Реальная народность относилась къ «культурно-историческому типу» какъ матерія къ формѣ; слѣдовательно, народность безъ культурной идеи представлялась безформенною массой, сырымъ матеріаломъ для культурнаго типа. Такимъ образомъ, понятіе культурно-историческаго типа выключало



изъ «естественной системы», во-первыхъ, всѣ народы, не воспринявшіе культурной идеи: это—«этнографическій матеріалъ» по терминологіи Данилевскаго; сюда же относятся народы-разрушители, «бичи Божіи», отрицательные дѣятели человѣчества. Во-вторыхъ, и историческіе народы, не пришедшіе еще къ сознанію своей идеи, исключаются изъ понятія культурнаго типа: они переживаютъ длинный подготовительный, «этнографическій» періодъ, измѣряемый тысячелѣтіями, затѣмъ государственный, и только потомъ, въ третьемъ, «цивилизаціонномъ» періодѣ, народъ становится культурно-историческимъ типомъ. Во время подготовительнаго періода складывается національный характеръ и національныя учрежденія, накопляется «запасъ силъ для будущей сознательной дѣятельности»; въ послѣднемъ же періодѣ, сравнительно очень короткомъ, этотъ запасъ только тратится и изживается. Такимъ образомъ, спасена идея *неизмѣняемости*—типа уже сложившагося; за то самый процессъ образованія типа, составляющій главный предметъ научнаго объясненія, вовсе исключенъ изъ системы. Съ помощью всѣхъ этихъ урѣзокъ и совершилось объясняемое нами превращеніе научнаго понятія народности въ метафизическое понятіе культурно-историческаго типа.

Теорія культурно-историческихъ типовъ была, какъ мы видимъ, естественнымъ примѣненіемъ къ области историческихъ явленій общаго міровоззрѣнія Данилевскаго *). Съ другой стороны, она сдѣлалась исходною точкой его философско-историческаго построенія. Подробности этого построенія не разъ подвергались основательной критикѣ и мы не будемъ ихъ здѣсь касаться: для насъ достаточно было найти то промежуточное звено, которое послужило для спайки двухъ разнородныхъ частей построенія Данилевскаго. Найдя, что такимъ связующимъ звеномъ между научной и идеали-

---

*) Въ виду этого обстоятельства не слѣдуетъ придавать слишкомъ большого значенія тому, что самый терминъ «культурно-историческаго типа», какъ и нѣкоторыя частности, заимствованы Данилевскимъ у нѣмецкаго историка Рюккерта.

стическою стороной его теоріи была идея «культурно-исторического типа», мы прибавимъ только, что въ этой идеѣ Данилевскому особенно были дороги двѣ черты, съ помощью которыхъ ему удавалось свою историческую теорію плотно пригнать къ старому ученію славянофильства. Во-первыхъ, подъ понятіе культурно-историческаго типа можно было подвести не одинъ народъ, а цѣлый рядъ народностей, этнографически родственныхъ: это давало возможность всю Европу подвести подъ одинъ типъ, все славянство подъ другой, и противопоставить одинъ другому, какъ два непримиримыхъ міра. Съ реальнымъ представленіемъ общественной группы это сдѣлать было бы невозможно. Во-вторыхъ, культурно-историческій типъ представлялся безусловно неизмѣняемымъ,—отсюда можно было вывести невозможность передачи европейской культуры славянству, необходимость самобытной славянской цивилизаціи и законность полнаго отчужденія и вражды обоихъ типовъ.

Національный эгоизмъ и исключительность — таковъ послѣдній практическій выводъ изъ философіи исторіи Данилевскаго. Сравнительно съ этимъ выводомъ Данилевскій справедливо находилъ ученіе славянофиловъ слишкомъ гуманитарнымъ. Какую же можно основать на такомъ выводѣ практическую программу? Для Данилевскаго это, прежде всего,—программа внѣшней политики: надо разрѣшить восточный вопросъ, освободить славянъ, завоевать Константинополь, образовать всеславянскую федерацію: тогда только станетъ возможнымъ развитіе славянскаго культурнаго типа. Передъ этими грандіозными планами вопросы внутренней политики совершенно стушевываются въ книгѣ Данилевскаго. Главный для его теоріи вопросъ, въ чемъ именно будетъ состоять будущая самобытная славянская культура, — онъ считаетъ преждевременнымъ: въ настоящемъ только немногія черты указываютъ на будущее. Тамъ, гдѣ Данилевскій, все-таки, принимается характеризовать грядущую славянскую культуру, она представляется ему или какъ сохраненіе стараго или же въ совершенно неопредѣленныхъ очертаніяхъ.

Религіозная жизнь славянства будетъ отличаться строго-охранительнымъ характеромъ, какъ и подобаетъ народамъ, которымъ ввѣрено охраненіе чистоты откровенной истины. Въ государственной жизни русскій народъ одинаково способенъ и жертвовать государству личными благами, и пользоваться политической и гражданскою свободой: онъ можетъ «принять и выдержать всякую дозу свободы» *); другими словами, вопросъ о формѣ государственности остается нерѣшеннымъ. Въ экономической жизни русская община представляетъ залогъ «общественно-экономическаго переустройства, справедливо обезпечивающаго народныя массы»: это, кажется, единственный пунктъ, на которомъ авторъ горячо настаиваетъ, какъ на обѣщающемъ свѣтлое будущее. Наконецъ, въ собственно культурной жизни (наука, искусство и техника) русскій народъ «обнаружилъ достаточно задатковъ художественнаго, а въ меньшей степени и научнаго развитія»; если эти задатки такъ и остаются пока одними задатками, то надо принять въ разсчетъ молодость русскаго народа.

Изъ настоящаго, стало быть, дѣйствительно, немногое оказалось возможнымъ вывести относительно будущаго. Естественно, что такой вѣрный послѣдователь Данилевскаго, какъ Н. Н. Страховъ, нашелъ послѣ этого возможнымъ всю программу, вытекающую изъ теорій учителя, резюмировать въ одномъ совѣтѣ: «быть самими собой». Этотъ совѣтъ имѣетъ то большое достоинство, что не исполнять его мы не можемъ. Мы не можемъ быть не самими собой и всегда оставались самими собою даже во всѣхъ крайностяхъ подражанія. Къ сожалѣнію, по той же причинѣ трудно, при всемъ желаніи, найти въ совѣтѣ Н. Н. Страхова, какое-нибудь опредѣленное содержаніе.

Опредѣленное содержаніе, опредѣленную программу внутренней политики можно было, однако же, вывести изъ теоріи національной самобытности. Стоило только нѣсколько

*) Россія и Европа, 537.

смѣлѣе, чѣмъ это сдѣлалъ Данилевскій, возвести текущій моментъ народной жизни въ абсолютную характеристику русской національности, стоило вывести культурно-историческую задачу Россіи изъ ея прошлаго,—и само собой защита этого прошлаго, уцѣлѣвшаго въ настоящемъ, отъ покушеній будущаго становилась задачей внутренней политики. Тутъ должна была повториться та же ошибка, которую отмѣтилъ самъ Данилевскій по другому случаю. Формы прошлаго, «формы зависимости» были сочтены за специфически національныя; формы настоящаго и будущаго — «формы свободы» были противопоставлены этому національному и заподозрѣны, какъ общеевропейскія, хотя, въ дѣйствительности, и онѣ, конечно, вытекали изъ своихъ же національныхъ потребностей и, осуществляясь, принимали, по необходимости, вполнѣ національный характеръ.

II.

Я не буду перечислять здѣсь всѣхъ дѣятелей, которые представляютъ «славянофильство» въ этой стадіи его развитія. Но я не могу не остановиться на одномъ изъ нихъ, наиболѣе яркомъ и типичномъ, дошедшемъ до крайнихъ выводовъ въ этомъ направленіи и, этимъ самымъ, вполнѣ его исчерпавшемъ. Я говорю о младшемъ современникѣ Н. Я. Данилевскаго, лѣтъ на десять моложе его по возрасту и литературной дѣятельности, — Константинѣ Леонтьевѣ *). Пессимистъ по содержанію своихъ воззрѣній и беззастѣнчивый циникъ въ ихъ выраженіи,—Леонтьевъ всегда говоритъ прямо то, что́ другіе подразумѣваютъ; при этомъ всѣ его выводы, даже самые нелѣпые, являются прямымъ логическимъ послѣдствіемъ разъ усвоеннаго міровоззрѣнія. Такой человѣкъ былъ нуженъ, чтобы вывести изъ националистической теоріи всѣ практическія послѣдствія и довести ее до абсурда.

По собственному признанію, Леонтьевъ началъ свою дѣя-

*) Данилевскій родился въ 1822 г., Леонтьевъ въ 1831 г.

тельность—какъ «ученикъ и ревностный послѣдователь» Данилевскаго. Но очень скоро житейскій опытъ привелъ его если не къ полному разочарованію въ идеалахъ славянофильства, то къ постояннымъ колебаніямъ, считать или не считать эти идеалы осуществимыми. То онъ готовъ «скорѣе вѣрить, чѣмъ не вѣрить въ будущее торжество славянофильскихъ основъ»; то все, что онъ видитъ кругомъ, убѣждаетъ его, что «культурное» славянофильство было только «мечтою полною благородства и поэзіи» *). Въ общемъ итогѣ, гораздо чаще, чѣмъ потребность «вѣрить», находятъ на него «минуты невѣрія въ самобытность славянскаго генія». «Кто угадаетъ теперь,—спрашиваетъ онъ, — особую форму этого организованнаго, проникнутаго общими идеями, — *своими* міровыми идеями славянства? До сихъ поръ мы этихъ общихъ и своихъ всеміpно-организованныхъ идей, которыми славяне отличались бы рѣзко отъ другихъ націй и культурныхъ міровъ,—не видимъ» **). Южное славянство, какъ показали Леонтьеву собственныя наблюденія въ Константинополѣ, пошло, вопреки ожиданію Данилевскаго, тою же европейской дорогой, и мечта о всеславянской федераціи, — необходимомъ условіи будущей славянской культуры, — оказалась «не то чтобы совсѣмъ уже несбыточной, но мало обѣщающей сбыться» ***). И по отношенію къ Россіи дѣло обстоитъ нисколько не лучше. Правда, «иные находятъ, что наше сравнительное умственное безплодіе въ прошедшемъ можетъ служить доказательствомъ нашей молодости. Но такъ ли это? Развѣ есть положительныя доказательства, что мы молоды? Тысячелѣтняя бѣдность творческаго духа—еще не ручательство за будущіе богатые плоды» ****). «Молодость наша,—повторяетъ Леонтьевъ въ другомъ мѣстѣ,—говорю я съ горькимъ чувствомъ,—сомнительна. Мы прожили много, сотворили духомъ мало и стоимъ у какого-то страшнаго

*) Востокъ, Россія и славянство, II, 66, 157.

**) Ibid., I, 122.

***) I, 76; II, 66.

****) I, 186.

предѣла»... Чувство «трепета» передъ этимъ «страшнымъ предѣломъ» составляетъ господствующій тонъ сочиненій Леонтьева. Передъ нимъ стоитъ, какъ кошмаръ, этотъ неотвязчивый призракъ «страшной бездны отчаянія», въ которую стремглавъ летитъ въ своемъ быстромъ поступательномъ движеніи европейское человѣчество и изъ которой нѣтъ возврата *). Старому славянофилу тоже не чуждо было представленіе объ этой безднѣ, въ которую низвергается Европа; но противъ грознаго призрака всемірнаго разрушенія онъ зналъ заговоръ: стоило ему, выражаясь словами Хомякова, «допросить духа жизни, сокрытаго глубоко» въ русскомъ народѣ,—и въ отвѣтѣ духа онъ почерпалъ душевное равновѣсіе и вѣру въ будущее. У Леонтьева какъ разъ не было такого исхода; онъ сильно подозрѣваетъ, что «духъ жизни» есть «собственный духъ» господъ сочинителей; и потерявъ славянофильскую вѣру, онъ безпокойно мечется отъ научныхъ доказательствъ къ наблюденіямъ жизни и вездѣ находитъ неопровержимыя доказательства всемірнаго пожара. Потушить его нѣтъ возможности, и—Леонтьевъ зоветъ согражданъ спасать свое имущество. Но тутъ же онъ замѣчаетъ, что пожаръ занялся совсѣмъ подъ бокомъ, у братьевъ-славянъ; не успѣваетъ онъ предупредить, что надо повременить возсоединяться съ братьями,—какъ уже повсюду вокругъ него начинаетъ пахнуть гарью и дымомъ: призывы писателя становятся какими-то дикими воплями ужаса и отчаянія... А вокругъ него жизнь идетъ своимъ чередомъ; все остается спокойно и тихо; пожара никто не хочетъ замѣтить. Въ старыя времена, одинокій мыслитель навѣрное попалъ бы въ пророки, а отъ неблагодарныхъ современниковъ онъ рискуетъ получить кличку помѣшаннаго.

Въ чемъ же дѣло? Что доказываетъ наука Леонтьеву? О чемъ свидѣтельствуетъ ему жизнь?

То, что Леонтьевъ считаетъ научнымъ обоснованіемъ своей теоріи, сводится къ воспроизведенію нѣкоторыхъ частей те-

*) II, 39.

оріи Данилевскаго. Главная часть этой теоріи — ученіе о культурно-историческихъ типахъ, ихъ преемствѣ и ихъ всемірно-исторической роли — отходитъ у Леонтьева на второй планъ, вмѣстѣ со всѣми всемірно-историческими построеніями и мечтаніями о роли славянства, основанными на этомъ ученіи. Національность, — отдѣльная національность, сама по себѣ взятая и служащая сама себѣ цѣлью, — составляетъ исключительный предметъ его теоретическихъ разсужденій. По отношенію къ отдѣльной національности Леонтьевъ развиваетъ ученіе Данилевскаго о возрастахъ ея развитія. Каждая національность, какъ и всякій организмъ, проходитъ, по Леонтьеву, три періода развитія: періодъ первоначальной простоты и неразвитости, затѣмъ періодъ развитія — отъ простого къ сложному, составляющій, по Леонтьеву, періодъ процвѣтанія; наконецъ, періодъ разрушенія — возвращенія къ первобытному неорганическому единству и однообразію. Извѣстно, что большинство органическихъ теорій общественнаго развитія склонны злоупотреблять метафорическими сопоставленіями, вытекающими изъ уподобленія общества организму; теорія Леонтьева, медика по спеціальности, не знаетъ въ этомъ отношеніи никакихъ границъ. Въ исторіи Европы — періодомъ «цвѣтущей сложности» были средніе вѣка, — время всяческихъ неравенствъ и противоположностей, провинціальнаго обособленія и корпоративныхъ привилегій. Напротивъ, новое время — время осуществленія идей свободы и равенства, время «либерально-эгалитарнаго прогресса» — есть періодъ разрушенія всего сложнаго, всего національно-самобытнаго. Процессъ этого разложенія есть нѣчто стихійно-роковое, неизбѣжное и непредотвратимое. Отдѣльныя личности могутъ только немного ускорить или немного замедлить его. Отсюда Леонтьевъ извлекаетъ правило для всякаго разумнаго общественнаго дѣятеля: *до* достиженія высшей точки развитія онъ долженъ содѣйствовать движенію общества впередъ, къ достиженію этой точки, — долженъ быть прогрессистомъ; *послѣ* ея достиженія онъ долженъ сдѣлаться охранителемъ, чтобы задерживать движеніе

по наклонной плоскости въ «бездну», въ состояніе полнаго разрушенія *). Но такъ какъ этого разрушенія, все равно, не предотвратить, то на будущее Леонтьевъ смотритъ крайне пессимистически. «Глупо вѣрить въ конечное царство правды и блага на землѣ; глупо и стыдно даже людямъ, уважающимъ реализмъ, вѣрить въ такую не реализуемую вещь, какъ счастіе человѣчества, даже и приблизительное» **). Эгалитарный идеалъ, правда, осуществится въ Европѣ, но въ грозномъ видѣ подтянутой, дисциплинированной государствомъ демократіи и въ «отвратительно-скучномъ» видѣ «однообразнаго братства» ***).

Не будемъ останавливаться на разборѣ ошибокъ изложенной теоріи и на выдѣленіи той доли истины, которая въ ней, несомнѣнно, заключается. Для насъ интересно здѣсь, главнымъ образомъ, то употребленіе, которое Леонтьевъ дѣлаетъ изъ этой теоріи относительно Россіи. Слѣдовало бы, повидимому, стоя на его точкѣ зрѣнія, заключить, что Россія также проходитъ неизбѣжный и аналогичный западному процессъ органическаго развитія, что она находится въ извѣстномъ возрастѣ этого развитія, отъ опредѣленія котораго зависитъ выборъ той или другой внутренней политики, прогрессивной или охранительной. Но тутъ-то и начинаются для Леонтьева различныя затрудненія. Мы видѣли, что относительно «возраста» Россіи Леонтьевъ колеблется: можетъ-быть Россія молода, а можетъ-быть и нѣтъ; можетъ-быть она еще процвѣтетъ, а можетъ-быть и отцвѣтетъ, не разцвѣтши. По поводу органичности и послѣдовательности русскаго развитія Леонтьевъ также питаетъ самыя тревожныя опасенія. Черты собственнаго культурнаго типа Россіи пока совершенно неясны: это – «нѣчто подобное виду дальнихъ облаковъ, изъ которыхъ по мѣрѣ приближенія могутъ образоваться самыя разнообразныя фигуры». Между тѣмъ Европа угрожаетъ увлечь Россію на европейскій путь (на который,

*) I, 151.
**) II, 38, 300.
***) II, 135, 297.

по смыслу теоріи, она и безъ того должна роковымъ образомъ вытти), заразить ее продуктомъ своего гніенія —:«либерально-эгалитарнымъ прогрессомъ». Что же можетъ противопоставить Россія Европѣ? Можетъ-быть, сравнительно низшій возрастъ своего органическаго развитія, какъ вытекало бы изъ теоріи Леонтьева? Или, можетъ-быть, коренное различіе своего исконнаго культурнаго типа, какъ вытекало бы изъ теоріи Данилевскаго? То и другое было бы достаточно твердымъ оплотомъ противъ уклоненій національнаго развитія въ сторону. Но оказывается, что ни въ то, ни въ другое, ни въ натурализмъ собственной органической теоріи, ни въ метафизику славянофильской доктрины — Леонтьевъ не вѣритъ. Національное развитіе Россіи не вытекаетъ у него изъ законовъ органическаго роста; нѣтъ у Россіи, по его мнѣнію, и собственныхъ сколько-нибудь выяснившихся чертъ культурнаго типа. Противопоставить Европѣ, поэтому, она можетъ только старые культурные элементы, заимствованные (вопреки органической теоріи и теоріи «культурно-историческихъ типовъ», не допускающихъ заимствованія) — изъ Византіи. Византійскій культурный типъ, въ противоположность славянскому, вполнѣ опредѣлененъ: византизмъ въ государствѣ — значитъ самодержавіе, въ религіи — православіе, византизмъ въ нравственномъ мірѣ есть «наклонность къ разочарованію во всемъ земномъ», отказъ отъ мечты о земномъ благоденствіи народовъ, смиреніе и т. д. *). «Византійскій духъ, византійскія начала и вліянія, какъ сложная ткань нервной системы, проникаютъ насквозь весь великорусскій общественный организмъ»; имъ обязана Русь своимъ прошлымъ; имъ же она должна быть обязана и своимъ будущимъ.

Итакъ, вотъ къ чему пришелъ ученикъ Данилевскаго, утверждавшаго самобытность и непередаваемость національнаго духа и его продукта, національной культуры. Въ прошломъ наша культура создана византизмомъ, въ буду-

---

*) I, 81.

щемъ ей грозитъ европеизмъ; сама по себѣ это какая-то бѣлая доска, за исключеніемъ, «можетъ быть, нашего сельскаго поземельнаго міра» *). Данилевскій по крайней мѣрѣ въ будущемъ ожидалъ, что народная самодѣятельность покроетъ эту доску своими узорами; но Леонтьевъ и передъ этой надеждой останавливается въ сомнѣніи. Конечно, внутренняя самодѣятельность...; но что такое эта внутренняя самодѣятельность? Въ смыслѣ органическомъ, такъ сказать, физіологическомъ, организмъ всякаго государства, и Китайскаго, и Персидскаго, самодѣятеленъ, ибо живетъ своими силами и уставами; а въ смыслѣ сознательной общественной дѣятельности,—какъ бы изъ этой самодѣятельности не вышелъ тотъ же, ненавистный Леонтьеву, либерально-эгалитарный прогрессъ! Итакъ, пустое мѣсто въ прошедшемъ, настоящемъ и, всего вѣроятнѣе, будущемъ; какой-то складочный амбаръ предметовъ византійской археологіи, таковъ культурно-историческій типъ Россіи, подлежащій охраненію, не столько во имя того, что изъ него будетъ, сколько во имя того, что онъ есть теперь. Къ этому, къ охранѣ загадочнаго пустого мѣста отъ всякаго чужого захвата, и сводится весь смыслъ политики Леонтьева, вся его государственная мудрость. Ни этотъ діагнозъ, ни эти пріемы лѣченія не могъ бы, конечно, никогда предложить человѣкъ, вѣрящій въ національный духъ или въ непреложность законовъ органическаго развитія; ни для того, ни для другого національная жизнь не могла бы представиться пустымъ мѣстомъ, знакомъ вопроса, и культурное вліяніе со стороны не могло бы казаться заразъ и основой національной жизни (въ случаѣ византизма) и ея безнадежнымъ искаженіемъ (въ случаѣ европеизма).

«Надо подморозить Россію, чтобы она не жила» **) и чтобы она застыла въ настоящемъ видѣ до лучшихъ временъ, которыя, впрочемъ, могутъ и не придти никогда,—таковъ общій смыслъ всѣхъ практическихъ совѣтовъ Леонтьева.

*) I, 98, 100, 186—187

**) II, 86.

Всѣ средства хороши для этой цѣли, потому что «политика—не этика». Государственная власть должна дѣйствовать въ смыслѣ спасительнаго страха. Въ томъ же направленіи пусть дѣйствуетъ и религія—«это великое ученіе... столь практическое и вѣрное для сдерживанія людскихъ массъ желѣзной рукавицей» *). Нечего сентиментальничать о христіанствѣ, какъ религіи любви, одной любви безъ страха: это христіанство на розовой водицѣ ничего не имѣетъ общаго съ христіанствомъ настоящимъ, «христіанствомъ монаховъ и мужиковъ, просвирень и *прежнихъ* набожныхъ дворянъ». Реформы прошлаго царствованія законны и хороши, но «не столько по существу, сколько потому, что верховной власти было такъ угодно» **); по существу же, надо просить царя, чтобъ впредь онъ «держалъ насъ грознѣе». Въ земствѣ замѣтенъ оппозиціонный духъ; новые суды «учатъ народъ тому, что и бунтовщики есть очень «честные» и что генералы и монахи бываютъ мошенники» ***). Зло сословнаго строя замѣнено зломъ безсословности, равенства и либерализма. Для борьбы съ этимъ новымъ зломъ, съ «пагубой излишняго движенія», нужно поддерживать старые элементы и бороться противъ новаго теченія. Во имя этой борьбы Леонтьевъ готовъ даже желать, чтобы прекратилось обрусеніе нашихъ окраинъ, нашихъ инородческихъ и иновѣрческихъ элементовъ: въ нихъ, наприм. въ Остзейскомъ краѣ, все-таки есть та сила сопротивленія духу времени, которую даетъ старая культура. Общимъ и злѣйшимъ врагомъ, противъ котораго должны сплотиться всѣ охранительные элементы, надо считать либерализмъ. Даже соціализмъ менѣе вреденъ, такъ какъ въ немъ есть элементы дисциплины и организаціи ****); но съ либерализмомъ, какъ съ ученіемъ по самому принципу отрицательнымъ и разрушительнымъ, надо бороться всѣми мѣрами. Нетвердыхъ слѣдуетъ под-

*) II, 48.
**) II, 51.
***) II, 96.
****) II, 157.

купать,—на убѣжденныхъ, но умѣренныхъ, которые, благодаря своей осторожности, ускользаютъ отъ законнаго преслѣдованія, необходимо доносить: «пора перестать придавать слову доносъ унизительное значеніе» *). Прочтя въ «Московскихъ Вѣдомостяхъ» извѣстіе, что въ Берлинѣ происходили опыты надъ освѣщеніемъ внутренностей живой щуки посредствомъ электричества, Леонтьевъ и тутъ находитъ поводъ къ выраженію любимыхъ мыслей: «Вотъ если бы придумать какой-нибудь приборъ для освѣщенія душъ умѣренно-либеральныхъ,—ну, тогда... полиціи и политическимъ судамъ прибавилось бы дѣла. А теперь что?.. Такъ отвѣчаетъ намъ скептическій разумъ, и нашъ восторгъ при видѣ прозрачной щуки холодѣетъ».

Кажется, дальше этого итти некуда. Леонтьевъ не отступаетъ ни передъ чѣмъ. Съ тою же смѣлостью, съ какой онъ набрасываетъ программу, онъ даетъ и имя своему направленію. «Нашъ (русскій) консерваторъ,—замѣчаетъ онъ,—боится, боится не столько дѣйствій, сколько словъ... Какъ произнести слово—реакція? Какъ сознаться, что настало время реакціоннаго движенія»? «Пора учиться дѣлать реакцію». «Безъ насилія нельзя» **). Чтобы пріостановить быстрое «таяніе» Россіи, необходимы «ретроградныя реформы». И особенно необходимо всѣми силами бороться противъ народнаго образованія. Если Россія сопротивлялась еще сколько-нибудь успѣшно духу времени, то этимъ мы обязаны до извѣстной степени безграмотности русскаго народа. Итакъ, чтобы сохранить «національное своеобразіе», необходимый залогъ самобытной культуры, надо повременить съ грамотностью, пока образованная часть общества сама не будетъ зрячѣе. «Надо, чтобы намъ не испортили эту роскошную почву, прикасаясь къ которой мы сами всякій разъ чувствуемъ въ себѣ новыя силы» ***). Немногимъ снисходительнѣе относится Леонтьевъ и къ высшему образованію. «Въ

*) II, 109, 120.

**) II, 78, 152, 80.

***) II, 24—27.

наше время,—говоритъ онъ,—основаніе сноснаго монастыря полезнѣе учрежденія двухъ университетовъ и цѣлой сотни реальныхъ училищъ».

Таковы послѣдніе выводы политики, вытекавшей изъ теоріи національной самобытности, поскольку эта теорія отказалась отъ вѣры въ идеальное культурное содержаніе національнаго духа. Ограничившись преклоненіемъ передъ формами, выработанными историческимъ прошлымъ, она, поневолѣ, должна была свести задачи внутренней политики къ охраненію уцѣлѣвшихъ въ настоящемъ обломковъ этого прошлаго. Правда, та самая теорія органическаго развитія обществъ, которою Леонтьевъ дополнилъ теорію «культурно-историческихъ типовъ», должна бы была, повидимому, привести къ нѣсколько инымъ выводамъ относительно внутренней политики. Но эту свою теорію Леонтьевъ прилагаетъ вполнѣ только къ объясненію европейскаго историческаго развитія; по отношенію же къ Россіи, какъ мы видѣли, онъ покидаетъ почву органической теоріи и направляетъ свои усилія на выясненіе основъ русскаго культурнаго типа и на обсужденіе средствъ для его охраненія. Такимъ образомъ, научные элементы его ученія находятся въ еще большемъ разногласіи съ элементами практическими, чѣмъ это мы видѣли въ ученіи Данилевскаго. Но, можетъ быть, оставаясь въ сферѣ чисто практическаго, прикладного ученія обоихъ авторовъ, не слѣдуетъ ставить ихъ во взаимную связь? Можетъ быть, выводы Леонтьева не есть слѣдствіе основныхъ принциповъ націоналистической теоріи, а только результатъ случайныхъ увлеченій отдѣльнаго писателя? Однимъ словомъ, можетъ быть, Леонтьевъ недостаточно типиченъ, черезчуръ своеобразенъ, чтобы представлять собою звено въ исторіи русскаго національзма? Мнѣ неизвѣстно, какъ относился къ Леонтьеву самъ Данилевскій, но я знаю послѣдователей Данилевскаго, которые съ отвращеніемъ отшатнулись отъ выводовъ этого нигилиста славянофильства и теоретика реакціи. Какимъ образомъ славянофильство, это догматическое и гуманитарное ученіе,

могло дойти до такихъ предѣловъ теоретическаго и нравственнаго отрицанія?

Безъ Данилевскаго, это, дѣйствительно, было бы довольно трудно понять. Но какъ разъ Данилевскій служитъ намъ здѣсь необходимымъ связующимъ звеномъ. Его «наука» однимъ концомъ соприкасается съ метафизическимъ абсолютизмомъ стараго славянофильства, а съ другой—переходитъ въ пессимистическій фатализмъ Леонтьева. Его проповѣдь національной исключительности стоитъ также по срединѣ между національнымъ мессіанизмомъ старыхъ славянофиловъ и отрицаніемъ всякой національной самодѣятельности, какъ начала подозрительнаго, у Леонтьева. Данилевскій, правда, оставлялъ возможность дальнѣйшаго развитія многихъ сторонъ національной жизни и въ этой возможности видѣлъ залогъ будущности славянскаго культурнаго типа; напротивъ, Леонтьевъ, не довѣряя будущему, возводилъ результаты прошлой исторической жизни въ національный догматъ. Приходилось, какъ видно, выбирать одно изъ двухъ: или воздерживаться отъ формулировки положительныхъ задачъ національнаго развитія и сводить ихъ къ ничего не говорящему совѣту «быть самими собой», или же брать матеріалъ для такой формулировки изъ наличнаго содержанія русской жизни и дѣлать охраненіе этого содержанія задачей внутренней политики. И то и другое одинаково равнялось признанію, что никакой идеальной, творческой программы общественной дѣятельности на идеѣ національной самобытности построить нельзя. Какъ только хотѣли изъ этой идеи сдѣлать практическое употребленіе, сейчасъ же и получалась чисто-охранительная программа, все равно, у Данилевскаго, у Леонтьева или у кого бы то ни было другого. Данилевскій только не всегда высказывался по вопросамъ внутренней политики; но гдѣ онъ высказывался, его практическіе совѣты идутъ въ направленіи Леонтьева. Это особенно хорошо можно наблюдать по рукописнымъ приставкамъ его къ первоначальному тексту «Россіи и Европы». Только крестьянское освобожденіе, противъ котораго, впро-

чемъ, не протестуетъ и самъ Леонтьевъ, вызываетъ безусловное одобреніе Данилевскаго. Новый судъ онъ хвалитъ въ «Россіи и Европѣ» потому, что «спеціально западное играетъ въ немъ весьма второстепенную роль». Но въ рукописной замѣткѣ къ этому мѣсту прибавлено: «все написанное мною здѣсь—вздоръ. Реформа только начиналась, и хотѣлось вѣрить, а потому и вѣрилось, что она приметъ разумный характеръ; на дѣлѣ она обратилась въ иностранную каррикатуру. При большей трезвости мысли это можно и должно было предвидѣть». Освобожденіе печати отъ цензуры онъ, опять-таки, одобряетъ потому, что система административныхъ распоряженій по печати «есть продуктъ, къ намъ изъ-чужа занесенный». За то по поводу матеріалистическихъ увлеченій нигилистовъ онъ сердито жалуется на «безтолковость нашей полиціи» *). И возможность, что Россія не исполнитъ своего предназначенія, не разовьетъ самобытной культурной идеи и не превратится въ «культурно-историческій типъ», а останется простою безформенной массой, этнографическимъ матеріаломъ, эта возможность, страхъ передъ которой служитъ главной движущей пружиной теоріи Леонтьева, представляется иногда Данилевскому совершенно отчетливо. Проповѣдь либерализма, гуманности и другихъ началъ, составляющихъ также и по Данилевскому особенность западно-европейской цивилизаціи, ведетъ, и по его мнѣнію, къ «обезнароденію»; и по его взгляду—предупредить такое національное обезличеніе должна временная пріостановка жизни **). Онъ даже видитъ историческую миссію турокъ въ томъ, что «магометанство, наложивъ свою леденящую руку на народы Балканскаго полуострова, *заморивъ въ нихъ развитіе жизни*, предохранило ихъ отъ потери нравственной народной самобытности». Въ примѣчаніи къ этому мѣсту онъ высказываетъ и разочарованіе, совершенно подобное Леонтьевскому, по поводу того, что

---

*) Россія и Европа, 300, 310, 316.

**) 437, 345.

освобожденные славяне сдѣлались либералами, а не самобытниками. «Теперь мы видимъ,—говоритъ онъ,—что эта леденящая рука была полезнѣе для сербовъ, чѣмъ ихъ освобожденіе. И даже самый терминъ «замораживанія» ложится подъ перо Данилевскаго, и, притомъ, какъ разъ въ такомъ случаѣ, который оба они, и Данилевскій и Леонтьевъ, считаютъ возможнымъ въ Россіи: въ случаѣ неизлѣчимости «европейской» болѣзни. «Чтобы сохранить органическое вещество, не живущее уже органическою жизнью, ничего другого не остается, какъ герметически закупорить его въ плотный сосудъ, прекратить къ нему доступъ воздуха или же заморозить» *). Дѣло идетъ о Меттернихѣ, о томъ, что ему удалось на время «заморозить» духа жизни, неосторожно внесеннаго въ Австрію либеральными реформами Іосифа II. Меттернихъ, по Данилевскому,—геніальный политикъ, дѣятельность котораго смѣло можетъ выдержать сравненіе съ Цезарями, Карлами, Петрами, хотя она и была осуждена исторіей на неудачу и безплодіе. Кажется, достаточно всѣхъ этихъ сопоставленій, чтобы показать, что въ практическихъ взглядахъ Данилевскаго и Леонтьева вовсе не было такой разницы, какъ иногда полагаютъ, и что эти практическіе взгляды не случайно, а совершенно естественно вытекали у обоихъ изъ теоріи національной исключительности.

Итакъ, національная идея стараго славянофильства, лишенная своей гуманитарной подкладки, естественно превратилась въ систему національнаго эгоизма, а изъ послѣдней столь же естественно была выведена теорія реакціоннаго обскурантизма. Далѣе въ этомъ направленіи, какъ я уже сказалъ, идти было некуда; идея національности была вполнѣ исчерпана. Только однажды здравый смыслъ Данилевскаго подсказалъ ему, по одному частному вопросу, то возраженіе, которое само напрашивалось противъ этого возведенія національныхъ особенностей въ безусловное и исключитель-

*) 371.

ное начало исторической жизни. Рѣчь идетъ объ одномъ изъ самыхъ коренныхъ гуманистическихъ догматовъ стараго славянофильства, которымъ не рѣшился поступиться и Данилевскій,—о свободѣ печатнаго слова. Мы только-что видѣли, что обычный способъ Данилевскаго хвалить какое-нибудь явленіе состоитъ въ томъ, чтобы показать, что оно русское, а не чужеземное. На этотъ разъ онъ не рѣшается доказывать, что свобода слова есть спеціально русское явленіе. «Свобода слова,—говоритъ онъ,—не есть право или привилегія политическая, *а право естественное.* Слѣдовательно, въ освобожденіи отъ цензуры, по самой сущности дѣла, не можетъ уже быть никакого подражанія, *ибо иначе и хожденіе на двухъ ногахъ, а не на четверенькахъ, могло бы считаться подражаніемъ кому-нибудь»* *). Можно сказать, продолжая это сравненіе, что наши націоналисты слишкомъ часто заставляли насъ ходить на четверенькахъ, чтобы мы не казались подражателями двуногихъ; насъ дѣйствительно хотѣли противопоставить остальнымъ двуногимъ, какъ особый «планъ организаціи», чуть ли не какъ особый зоологическій типъ. Данилевскій какъ будто не замѣчаетъ, что, заговоривши объ «естественныхъ правахъ» человѣка, онъ въ корень разрушилъ свою теорію несоизмѣримыхъ національныхъ типовъ. Называть ли свободу слова старомоднымъ словомъ «естественнаго» права, или оставить за нимъ болѣе подходящій терминъ права политическаго, остается несомнѣннымъ, что замѣчаніе, сдѣланное Данилевскимъ по поводу этого права, могло бы быть повторено и относительно массы другихъ признаковъ, роднящихъ насъ съ остальными двуногими. Согласно съ дѣйствительно научными элементами теорій Данилевскаго и Леонтьева, и вопреки ихъ практическимъ выводамъ, изъ существованія этихъ общечеловѣческихъ чертъ общественнаго развитія неизбѣжно слѣдуетъ заключеніе, что въ той же степени, въ какой признается единство соціальной эволюціи человѣческихъ обществъ, должно быть признано и единство ихъ общественныхъ идеаловъ.

*) 302.

III.

Протестовать противъ теоріи національной исключительности и противъ построенной на ней программы внутренней политики можно и должно было, конечно, съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія. Оставаясь въ предѣлахъ нашей темы, мы будемъ, однако, слѣдить только за тѣми выраженіями протеста, которыя заявлены были съ точки зрѣнія самого славянофильства. До сихъ поръ мы познакомились съ судьбой только одной стороны стараго славянофильскаго ученія, съ судьбой идеи національности. Мы видѣли, что логическое развитіе этой идеи было вмѣстѣ съ тѣмъ и процессомъ разложенія стараго славянофильства. Теоріи, подобныя Леонтьевскимъ, показали съ безусловной убѣдительностью, что идея національности въ своемъ практическомъ примѣненіи можетъ давать только мертворожденные плоды. Но старый славянофилъ, еслибы дать ему очную ставку съ развивателями этихъ теорій, навѣрное не призналъ бы ихъ неудачу— неудачей самого славянофильства. Въ самомъ дѣлѣ, не произошла ли эта неудача только потому, что продолжатели славянофильства оторвали идею національности отъ общей славянофильской основы? Развитіе національной идеи послѣ стараго славянофильства состояло вѣдь, въ сущности, въ постепенномъ выдѣленіи изъ нея тѣхъ гуманистическихъ, идеальныхъ элементовъ, съ которыми у родоначальниковъ славянофильства она была неразрывно связана. Для старыхъ славянофиловъ, какъ мы уже говорили, самая національность была дорога потому, что она считалась носительницей высшаго идеальнаго содержанія, провозвѣстницей міру вселенской правды. Эта идея мессіанизма славянскаго племени была отброшена, какъ ненаучная и не оправдываемая дѣйствительнымъ содержаніемъ русской жизни. Но если славянофильство не окончательно умерло въ Данилевскомъ и Леонтьевѣ, то, оставаясь вѣрнымъ самому себѣ, оно могло искать своего возрожденія только въ реставраціи своихъ старыхъ идеальныхъ элементовъ,—въ возстановленіи теоріи всемір-

но-историческаго призванія славянства. Во всякомъ случаѣ, пока эта послѣдняя сторона славянофильства не была исчерпана до своихъ послѣднихъ логическихъ выводовъ, нельзя было сказать, что славянофильство совершило весь кругъ возможнаго для него развитія.

На какомъ именно изъ идеальныхъ элементовъ стараго славянофильства слѣдовало построить его реставрацію, — относительно этого вопроса также не могло быть спора. Государственность старые славянофилы никогда не считали идеальнымъ началомъ жизни: апоѳеозъ государственности суждено было выставить одной изъ фракцій нашего западничества. Славянофильская доктрина, строившая общество не на формальномъ договорѣ, а на свободномъ любовномъ общеніи его членовъ,—всегда смотрѣла на государственное начало какъ на необходимое зло. Болѣе права на всемірно-историческое значеніе могло имѣть само это общественно-экономическое начало славянофиловъ, — славянофильская община. Одно время общинное начало и выдвинулось на первый планъ, какъ по преимуществу всемірно-историческое: конечно, этому особенно содѣйствовало то совпаденіе, которое находили между нимъ и соціально-экономическими идеалами запада. Но по той же самой причинѣ, по своему близкому соотвѣтствію западнымъ ученіямъ, а также и по слишкомъ близкой связи съ дѣйствительностью, ученіе объ общинѣ скоро перестало быть спеціальнымъ достояніемъ славянофильства и освободилось отъ его метафизическаго обоснованія. Чтобы прослѣдить дальнѣйшую судьбу этого ученія, намъ пришлось бы выйти изъ предѣловъ славянофильства въ область другихъ направленій русской общественной мысли. У истинныхъ славянофиловъ идея общины никогда не имѣла самостоятельнаго значенія. Славянофилы цѣнили общину не столько какъ справедливую форму соціальной организаціи, сколько какъ безсознательное выраженіе чувства христіанской любви, т.-е. какъ проявленіе религіознаго начала, присущаго русскому народному духу.

Религіозное начало и было тѣмъ элементомъ, который всего удобнѣе могъ быть и дѣйствительно былъ положенъ въ основу славянофильскаго возрожденія. Потребность поставить это религіозное начало выше національнаго проявляется весьма рано въ славянофильствѣ. Еще въ 1858 г. Кошелевъ сводитъ къ этому свое разногласіе съ И. С. Аксаковымъ, по поводу программы, напечатанной Аксаковымъ при объявленіи объ изданіи газеты «Парусъ»: «Наше знамя,— писалъ И. С. Аксаковъ въ этомъ объявленіи,— русская народность, какъ залогъ новыхъ началъ, полнѣйшаго жизненнаго выраженія общечеловѣческой истины». «Программа ваша,—отвѣчаетъ А. И. Кошелевъ,—хороша, очень хороша; но жаль, что вы выставили знаменемъ не вещь, а форму... Одна народность не доведетъ еще насъ до общечеловѣческаго значенія... Вѣра, одна вѣра можетъ... создать нѣчто органическое. Ее-то вы, по ложной стыдливости, боитесь поставить... во главу угла. *Безъ православія наша народность—дрянь.* Съ православіемъ наша народность имѣетъ міровое значеніе. Какъ ваша программа ни хороша, а ее подписать я бы не могъ» *).

Исходя изъ этого заявленія, мы могли бы остановиться на дѣятельности редактора «Русской Бесѣды» и сотрудника другой «Бесѣды», «въ статьяхъ и наклонностяхъ» которой Леонтьевъ своимъ привычнымъ нюхомъ почуялъ «*другое* славянофильство», въ противоположность «бѣлому славянофильству Данилевскаго» **). Но это отвѣтвленіе слишкомъ скоро свело бы насъ съ почвы славянофильства и привело бы къ воззрѣніямъ прогрессивной части русскаго общества. Мы сейчасъ и придемъ туда же, но путемъ нѣсколько болѣе длиннымъ—путемъ анализа послѣдовательнаго развитія славянофильской богословской идеи. Предварительно отмѣтимъ, однако же, еще одинъ признакъ поворота къ «другому» славянофильству, признакъ относящійся ко времени, когда содержаніе

---

*) *Колюпановъ.* А. И. Кошелевъ, II, 250, 251.

**) Востокъ. Россія и славянство I 195.

«бѣлаго славянофильства» уже вполнѣ выяснилось. Я говорю о знаменитой рѣчи Ѳ. М. Достоевскаго на пушкинскомъ праздникѣ 1880 г.,—той рѣчи, въ которой авторъ старца Зосимы провозглашалъ, что «стать настоящимъ русскимъ, стать вполнѣ русскимъ, можетъ-быть, и значитъ только стать братомъ всѣхъ людей, всечеловѣкомъ». Въ противоположность проповѣди національнаго эгоизма и ненависти къ Европѣ, знаменитый писатель восклицалъ въ этой рѣчи: «о, народы Европы и не знаютъ, какъ они намъ дороги!» и съ воодушевленіемъ пророчествовалъ: «впослѣдствіи — я вѣрю въ это—мы, то-есть, конечно, не мы, а будущіе грядущіе русскіе люди поймутъ уже всѣ до единаго, что стать настоящимъ русскимъ и будетъ именно значить — внести примиреніе въ европейскія противорѣчія уже окончательно, указать исходъ европейской тоскѣ въ своей русской душѣ всечеловѣчной и всесоединяющей, вмѣстить въ нее съ братскою любовью всѣхъ нашихъ братьевъ, а въ концѣ концовъ, можетъ быть, и изречь окончательное слово великой общей гармоніи, братскаго окончательнаго согласія всѣхъ племенъ по Христову евангельскому закону». Итакъ, братское единеніе христіанъ во всемірной церкви, какъ цѣль, и всеобъемлющія свойства русской души, какъ средство;— этотъ логическій выводъ изъ славянофильской идеи о религіозной всемірно-исторической миссіи русскаго народа уже обрисовался въ рѣчи Достоевскаго совершенно отчетливо.

«И ты, Брутъ!» восклицаетъ по поводу этой рѣчи К. Леонтьевъ *). Слѣдя за дѣятельностью Достоевскаго, только что онъ начиналъ надѣяться, что авторъ братьевъ Карамазовыхъ выйдетъ, наконецъ, «на настоящій церковный путь»— «и вдругъ эта рѣчь! Опять эти «народы Европы»! Опять это «послѣднее слово всеобщаго примиренія»!

Чтó бы, въ самомъ дѣлѣ, значило это «послѣднее слово» въ устахъ писателя, проповѣдовавшаго смиреніе и терпѣніе, необходимость нравственнаго самоусовершенствованія

---

*) II, 297.

и тщету общественной дѣятельности? Съ своею моралью монаха и отшельника, какимъ образомъ Достоевскій разсчитывалъ осуществить «великую общую гармонію» и «внесть примиреніе въ европейскія противорѣчія»? «Братство и гуманность,—могъ возразить ему Леонтьевъ,— дѣйствительно рекомендуются Св. Писаніемъ Новаго Завѣта—для *загробнаго* спасенія *личной* души; но въ Св. Писаніи нигдѣ не сказано, что люди дойдутъ посредствомъ этой гуманности до мира и благоденствія: Христосъ намъ этого не обѣщалъ»,—напротивъ, Евангеліе прямо и ясно говоритъ объ «ухудшеніи человѣческихъ отношеній подъ конецъ свѣта» *). Припомнимъ, кстати, и другого нашего знаменитаго писателя, который, тоже основываясь на христіанской морали, выводилъ изъ нея, что всякое усовершенствованіе въ условіяхъ матеріальной жизни есть только увеличеніе грѣха въ мірѣ, что истинная жизнь состоитъ не въ суммѣ матеріальныхъ благъ, а въ духовномъ дѣланіи, и что когда эта жизнь наступитъ въ полнотѣ,— родъ человѣческій на землѣ долженъ прекратиться. Такъ или иначе, — будетъ ли конецъ этого міра сопровождаться всеобщимъ раздоромъ, войной всѣхъ противъ всѣхъ, или одухотворенное человѣчество незамѣтно для себя самого перейдетъ изъ этого міра въ будущій,— во всякомъ случаѣ, *будущій* міръ и *личное* блаженство остаются конечною цѣлью христіанина. Какова же можетъ быть роль христіанскаго начала въ настоящей общественной жизни человѣчества, и какую можно основать на немъ соціальную мораль и политику?

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служитъ вся литературная дѣятельность нашего блестящаго философа Вл. С. Соловьева. Смѣлою рукой онъ свелъ царство Божіе съ неба на землю и слилъ религію и прогрессъ, христіанство и альтруизмъ, небесное и земное, божественное и человѣческое въ одной основной мистической идеѣ «богочеловѣчества».

Въ какой-то своей статьѣ К. Леонтьевъ сравнивалъ свою

*) II, 300.

литературную дѣятельность съ луной, которая постоянно обращена къ наблюдателю только одною своей стороной; другая—и притомъ болѣе важная—остается совершенно неизвѣстною. Съ гораздо бо́льшимъ основаніемъ можно было бы приложить это сравненіе къ Вл. С. Соловьеву. Соловьевъ началъ свою дѣятельность какъ философъ, продолжалъ какъ богословъ и, кажется, хочетъ закончить какъ публицистъ. Конечно, не по его винѣ,—только послѣдняя часть его дѣятельности извѣстна большой публикѣ. Между тѣмъ, въ публицистическихъ статьяхъ своихъ Вл. Соловьевъ развиваетъ,—преимущественно въ полемической формѣ,—только критическую, отрицательную часть своего ученія. Догматической, конструктивной стороны здѣсь почти совсѣмъ нѣтъ, между тѣмъ какъ обѣ эти стороны его ученія находятся въ самой тѣсной связи. Такимъ образомъ, мнѣ приходится начать съ немногихъ указаній на положительную сторону теорій Соловьева, какъ ни мало компетентнымъ чувствую я себя для передачи этихъ теорій.

По системѣ Соловьева, въ основѣ міра лежитъ Божественное начало, не въ пантеистическомъ смыслѣ міровой души, а въ дуалистическомъ смыслѣ Творца и въ христіанскомъ смыслѣ—троичнаго Бога. Троичность Соловьевъ объясняетъ какъ различеніе трехъ сторонъ Божественной природы—бытія, дѣйствія и сознанія: Божественное существо *есть*, оно проявляетъ свое существованіе *дѣятельностью*, оно *сознаетъ* себя дѣйствующимъ. Въ полнотѣ единой Божественной природы заключался отъ вѣка и противобожественный элементъ—множественности, безпорядочнаго, безобразнаго и безформеннаго хаоса; но возможность проявленія этого хаоса извнѣ сдерживалась всемогуществомъ Божіимъ. Однако же, въ своемъ совершенствѣ Божественное существо не можетъ ограничиваться тѣмъ, чтобы подавлять хаосъ своимъ всемогуществомъ. Чтобъ «имѣть право окончательно побѣдить хаосъ и свести его къ вѣчному небытію», надо показать не только свою силу надъ нимъ, но и свою правоту и свою благость. Съ этою цѣлью Бо-

жество перестаетъ подавлять въ себѣ хаосъ, — и возникаетъ міръ, какъ нѣчто противоположное Богу. Но цѣль созданія міра въ томъ именно и заключается, чтобы эту противоположность міра Богу окончательно уничтожить. До появленія міра Богъ былъ всѣмъ; теперь Онъ хочетъ, чтобы все было Богомъ. Въ этомъ постепенномъ проникновеніи міра божественнымъ (и притомъ троичнымъ) началомъ и состоитъ исторія міра. Въ ходѣ этой исторіи Божественное начало медленно и постепенно побѣждаетъ начало противубожественное, дьявольское. Цѣлымъ рядомъ усилій оно вводитъ въ міръ сперва механическое единство— всеобщаго тяготѣнія, потомъ динамическое единство — невѣсомыхъ физическихъ силъ, затѣмъ органическое единство— жизненной силы. Хаосъ превращается такимъ образомъ въ «космосъ»,—міръ устроенный. Наконецъ, въ человѣкѣ твореніе совершеннымъ образомъ, свободно и взаимно, соединяется съ Божествомъ: «посредникъ между небомъ и землей, человѣкъ предназначается быть всемірнымъ мессіей, который спасетъ міръ отъ хаоса, соединивъ его съ Богомъ» *). Троичное начало воплощается и въ человѣчествѣ въ видѣ трехъ элементовъ: мужчины, женщины и—общества. Но это «естественное человѣчество» есть только зародышъ, прообразъ будущаго богочеловѣческаго возсоединенія. Постепенное развитіе этого зародыша, — постепенное проникновеніе «естественнаго человѣчества» божественнымъ началомъ совершается во всемірной исторіи, и тройнымъ плодомъ этого проникновенія являются: совершенный мужчина или Богочеловѣкъ, совершенная женщина—или Богоматерь и совершенное общество — или Церковь. Послѣ пришествія Христа, сосредоточившаго принципъ Богочеловѣчества въ одномъ своемъ лицѣ, — задачу полнаго осуществленія идеи Богочеловѣчества беретъ на себя Церковь. Для того чтобы выполнить эту задачу полнаго сліянія человѣчества съ Божествомъ, церковь должна пропитать мірское общество христіанскимъ началомъ. Но для этого ей необходимо содѣйствіе государства; слѣдовательно, церковь должна сто-

ять выше государства. Принципъ церкви, стоящей выше государства, христіанство осуществило въ папствѣ: папство и должно поэтому оставаться средоточіемъ всемірной церкви. Что касается церкви восточной,—въ ней, напротивъ, государи старались стать выше церкви. Для этого они измыслили, одну за другой, цѣлый рядъ ересей, общій смыслъ которыхъ заключается въ томъ, что восточные императоры старались теоретически и практически отдѣлить человѣческое начало отъ божественнаго, Кесарево отъ Божія, міръ отъ церкви. Византійскіе церковные іерархи изъ національныхъ и личныхъ разсчетовъ предпочитали получить не совсѣмъ точную формулу вѣры изъ рукъ императора, чѣмъ взять истинную формулу изъ рукъ папы. Наконецъ, періодъ ересей кончился; ереси, благодаря особенно настойчивости западной церкви, были осуждены вселенскими соборами. Тогда еретическое пониманіе церкви, какъ сферы жизни, обособленной отъ государства, «вошло внутрь» восточной церкви. Замкнувшись въ свою обособленность отъ міра и общества, она пріобрѣла мертвенный характеръ и не могла дѣйствовать на жизнь, не могла воспитывать общества. Справедливымъ наказаніемъ за это была побѣда надъ ней ислама,—религіи, въ которой тотъ же принципъ обособленности религіи отъ міра былъ проведенъ вполнѣ открыто: въ нравственномъ ученіи—какъ теорія фатализма, въ догматическомъ — какъ теорія замкнутаго въ себѣ единобожія. Напротивъ, западная церковь постоянно старалась о воспитаніи общества и о проникновеніи его христіанскими началами; но у ней не было тѣхъ средствъ для успѣха, которыя могло дать только сильное государство: государство, въ лицѣ Германской имперіи, вступило вмѣсто союза въ борьбу съ западною формой христіанства. «Историческое предназначеніе Россіи состоитъ, кажется, въ томъ, чтобы дать всемірной церкви политическую власть, необходимую ей для спасенія и возрожденія Европы и міра». Только съ помощью такого союза между русскимъ царемъ и римскимъ первосвященникомъ всемірная церковь можетъ выполнить

лежащую на ней высшую задачу — осуществить на землѣ принципъ Богочеловѣчества. Союзъ этотъ необходимъ, слѣдовательно, и для выполненія всемірно-исторической миссіи русскаго народа. *)

Само собою разумѣется, что я передалъ вамъ эту мистическую космогонію Соловьева и эту реставрацію средневѣковой идеи о союзѣ всемірной церкви со всемірной монархіей—совсѣмъ не для того, чтобъ опровергать ихъ. Для опроверженія нужно стоять на сколько-нибудь общей почвѣ и оперировать одинаковымъ методомъ. Въ настоящемъ случаѣ это первое условіе теоретическаго обсужденія, очевидно, невыполнимо. Мы имѣемъ дѣло съ догматическимъ построеніемъ, развиваемымъ изъ нѣсколькихъ богословско метафизическихъ аксіомъ съ помощью діалектическаго метода и не допускающимъ, слѣдовательно, никакой другой повѣрки, кромѣ формально-логической. Чтобы показать, въ какой степени далеки методическіе пріемы Соловьева отъ общепринятыхъ пріемовъ научнаго мышленія, приведу на удачу нѣсколько примѣровъ. Мы, конечно, не будемъ напр. протестовать противъ вывода Вл. Соловьева, что богатые должны принять участіе въ соціальной реформѣ. Но не угодно ли вамъ придти къ этому выводу по методу Соловьева. Въ Евангеліи говорится, что богатому такъ же трудно пройти въ царствіе небесное, какъ верблюду пролѣзть сквозь игольныя уши. Игольныя уши—это, по толкованію Соловьева, пусть будетъ частная благотворительность. Но уши не надо понимать въ буквальномъ смыслѣ; извѣстно, что въ Іерусалимѣ были ворота съ такимъ названіемъ, а въ ворота пройти уже возможно. Теперь, пусть игольныя уши въ смыслѣ воротъ будутъ означать соціальную реформу. Итакъ, вотъ истинный и глубокій смыслъ евангельскаго изреченія (соединяя оба комментарія): не безконечно-узкій и невозможный путь частной благотворительности предлагаетъ Евангеліе богатымъ, чтобы войти

*) La Russie et l' Eglise universelle, 265.

въ царствіе небесное, а тоже узкій и трудный, но все же возможный путь соціальной реформы.

Можно предположить, однако же, что въ данномъ случаѣ Вл. Соловьевъ хотѣлъ дать не доказательство, а только иллюстрацію къ своему положенію. Конечно, и эти пріемы иллюстраціи довольно характерны, но нѣтъ недостатка въ другихъ случаяхъ, гдѣ иллюстрацію становится трудно отличить отъ доказательства. Въ Писаніи говорится объ «игрѣ» Божественной мудрости: это значитъ, что Божественная мудрость «вызываетъ передъ Богомъ безчисленныя возможности всѣхъ внѣбожественныхъ существованій и снова поглощаетъ ихъ въ его всемогуществѣ»: этотъ процессъ Божественной «игры» поясняетъ, стало быть, присутствіе въ Божествѣ подавляемаго имъ внутри себя потенціальнаго хаоса. Книга Бытія начинается со словъ: въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю; «въ началѣ», по еврейски bereshith, выражено существительнымъ женскаго рода: это значитъ, что Богъ сотворилъ небо и землю въ reshith, въ женственномъ принципѣ самого себя, въ своей Божественной Мудрости. Однимъ словомъ, созерцательность средневѣковаго мистика соединяется въ ученіи Соловьева съ схоластической казуистикой опытнаго талмудиста. Діалектическое развитіе основныхъ мыслей осложняется у него богословскими пріемами анагогическаго толкованія священныхъ текстовъ. Тщетно было бы искать этихъ пріемовъ въ современной логикѣ; чтобы найти ихъ, недостаточно даже обратиться отъ логики Милля къ логикѣ Гегеля: надо вернуться для этого къ логикѣ Оригена Александрійскаго.

Практическіе выводы Соловьева изъ изложенныхъ теорій нѣтъ надобности излагать подробно: выводы эти у всѣхъ въ памяти. Религіозная задача—выше всего на свѣтѣ и безусловно выше національности. Задача эта, сліяніе человѣчества съ Божествомъ, по самому существу своему всемірная и требуетъ для своего выполненія всемірной церкви, вооруженной силами всемірнаго государства. Русскій народъ призванъ къ рѣшенію этой задачи, но первымъ шагомъ къ это-

му рѣшенію долженъ быть актъ національнаго самоотреченія: отреченія отъ узкой формы національной церкви. Таково необходимое средство для спасенія человѣческаго рода. Но это средство, первое для осуществленія всемірно-исторической миссіи Россіи, само является для проповѣдника абсолютнаго идеала цѣлью, и довольно отдаленной. Къ достиженію ея должны быть изысканы ближайшія средства. Самымъ первымъ препятствіемъ являются при этомъ всѣ теоріи и настроенія національнаго самоограниченія и эгоизма. Соловьевъ и дѣлается ихъ горячимъ противникомъ и вступаетъ на путь публицистической борьбы. Борьба эта сравнительно недавно началась и не можетъ считаться законченной; было бы, поэтому, преждевременно произносить о ней какое-либо общее сужденіе. Но нельзя, однако, не замѣтить, что, по мѣрѣ того какъ борьба затягивалась, собственная точка зрѣнія публициста-богослова, какъ будто, до нѣкоторой степени перестанавливалась. Не то, чтобы мы имѣли право заключать, что основныя задачи Соловьева въ чемъ-нибудь видоизмѣнились: ни въ одномъ изъ печатныхъ произведеній, сколько намъ извѣстно, авторъ ни отъ чего не отказывался изъ высказаннаго раньше. Но его послѣднія цѣли—проникновеніе человѣчества христіанствомъ съ помощью всемірной церкви — какъ-то отодвинулись и стушевались, а ближайшія средства—борьба со всевозможными формами національнаго эгоизма — все болѣе и болѣе дѣлались цѣлями сами по себѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, все рѣзче подчеркивались точки соприкосновенія между взглядами Соловьева и воззрѣніями прогрессивной части нашего общества, и въ то же время все полнѣе забывались коренныя особенности и основныя идеи его общаго міровоззрѣнія. Въ результатѣ, Соловьева стали, говоря его словами, «укорять въ послѣднее время за то, что онъ, будто бы, перешелъ изъ славянофильскаго лагеря въ западническій, вступилъ въ союзъ съ либералами и т. п.» *) Отвѣчая на

*) Національный вопросъ въ Россіи, II, 322.

эти «упреки», Соловьевъ могъ съ полнымъ основаніемъ доказывать, что своей проповѣдью онъ не только не отрицаетъ, а, напротивъ, возрождаетъ къ новой жизни старое славянофильство; что, во всякомъ случаѣ, развивая его гуманистическіе элементы, онъ остается болѣе вѣрнымъ его истинному духу, чѣмъ оффиціальные защитники славянофильства изъ лагеря націоналистовъ. Таково, какъ мы думаемъ, и есть въ дѣйствительности отношеніе соловьевскихъ теорій къ идеямъ старыхъ славянофиловъ. Но каково же ихъ отношеніе къ идеямъ «либераловъ» и западниковъ? Ограничивается ли связь между ними нѣкоторыми совпаденіями въ практическихъ выводахъ, или же она проникаетъ дальше и глубже? Другими словами, — роднитъ ли Соловьева и либераловъ только общая имъ идея религіозной свободы, къ которой та и другая сторона пришли разными путями и которая служитъ имъ для различныхъ цѣлей; или же можно идти дальше и установить также и между цѣлями обѣихъ сторонъ нѣкоторое согласіе, примиривъ идеи Соловьева о водвореніи на землѣ царства Божія съ теоріей «либерально-эгалитарнаго прогресса?»

Попытку такого примиренія сдѣлалъ, какъ извѣстно, самъ Соловьевъ. Необходимость этой попытки, вытекала, дѣйствительно, изъ самаго существа его всемірно-историческаго построенія: точнѣе говоря, изъ необходимости примирить это построеніе съ историческими фактами. По построенію Соловьева всемірная исторія должна была представляться постепеннымъ осуществленіемъ въ жизни христіанскаго идеала, а дѣйствительный ходъ историческаго развитія Европы совершался, какъ будто бы, скорѣе въ смыслѣ «либерально-эгалитарнаго прогресса». Самъ собой возникалъ, такимъ образомъ, вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи находится этотъ прогрессъ либеральныхъ идей къ предполагаемому или желательному прогрессу христіанскихъ началъ: мѣшаетъ онъ ему, или, напротивъ, содѣйствуетъ? И Соловьевъ, недавно еще, отвѣчалъ на этотъ вопросъ совершенно согласно съ своими теперешними анта-

гонистами националистическаго лагеря—и вовсе не согласно съ требованіями собственной теоріи. Да, плоды дѣятельности современныхъ націй и государствъ, освобожденныхъ со времени реформаціи отъ церковной опеки и думавшихъ сдѣлать дѣло лучше, чѣмъ церковь, эти плоды неутѣшительны. Идея христіанства—исчезла, милитаризмъ превратилъ цѣлые народы въ вооруженныя арміи и развилъ національную вражду, подобной которой не знали средніе вѣка. Соціальный антагонизмъ обострился и борьба классовъ грозитъ всеобщимъ переворотомъ. Нравственный уровень падаетъ, число сумасшествій, самоубійствъ и преступленій растетъ. Таковы итоги прогресса, достигнутаго *секуляризованной* Европой въ теченіе трехъ или четырехъ послѣднихъ вѣковъ. Есть, конечно, соглашался Вл. Соловьевъ, и частные успѣхи: смягчены уголовные законы, уничтожены пытки. Выигрышъ значителенъ, но можно ли считать его окончательнымъ? *). Какъ видимъ, исторія четырехъ послѣднихъ вѣковъ, то есть вся исторія современной европейской мысли, мало сдѣлала, по этому изображенію, для осуществленія на землѣ идеи Богочеловѣчества.

Прошло немного времени, и Вл. Соловьевъ прочелъ свой рефератъ въ Психологическомъ Обществѣ, надѣлавшій столько шума и вызвавшій цѣлую литературу, не столько «теоретическихъ споровъ», сколько «изобличеній», какъ удачно формулировали содержаніе этой литературы «Московскія Вѣдомости». Чѣмъ же былъ вызванъ весь этотъ шумъ? Что сказалъ Соловьевъ новаго и неожиданнаго?

Неожиданнаго не было ровно ничего для тѣхъ, кто слѣдилъ за предыдущею литературною дѣятельностью Соловьева. Но новое, дѣйствительно, кое-что было. Разъ противопоставивъ свой теократическій идеалъ духу времени, Соловьевъ не могъ остановиться на отрицаніи духа времени, на томъ пессимизмѣ отчаянія, который, въ сущности, былъ бы довольно близокъ къ Леонтьевскому и которому не со-

---

*) La Russie. LVIII.

всѣмъ чужда только-что приведенная цитата. Опытъ показалъ, какъ мало было въ этомъ пессимизмѣ идеалистическаго и творческаго. Въ своемъ рефератѣ Соловьевъ рѣшилъ эту тяжбу между христіанскою Европой и Европой секуляризованною, между средними вѣками и новымъ временемъ, и рѣшилъ, какъ и слѣдовало ожидать, въ пользу Европы секуляризованной. Въ этомъ не было, повторяю, ничего неожиданнаго: Соловьеву не пришлось мѣнять для этого вывода ни своихъ основныхъ воззрѣній, ни даже своей терминологіи. Христіанство онъ и прежде понималъ не какъ нѣчто готовое и данное, не какъ законченную историческую форму, подлежащую храненію въ историческомъ архивѣ; а *живое* христіанство должно было жить вмѣстѣ съ жизнью общества. Заключить отсюда, что развитіе европейской жизни не противорѣчитъ, а напротивъ идетъ объ руку съ развитіемъ христіанской идеи, было естественнымъ, вполнѣ логическимъ выводомъ изъ такого пониманія христіанства. Конечно, при этомъ нѣкоторыя вещи явились подъ несовсѣмъ привычными именами. То, что мы привыкли называть историческимъ терминомъ христіанства, въ идеалистическомъ употребленіи Соловьева оказалось язычествомъ; а то, что мы привыкли противопоставлять христіанству какъ духъ времени, было признано какъ разъ за истинное христіанство. Вольтеръ не былъ, стало-быть, скептикомъ, разрушавшимъ христіанскую религію, а, напротивъ, проводникомъ истинно-христіанскихъ началъ, призванныхъ замѣнить средневѣковое язычество, именовавшее себя христіанствомъ. Однимъ словомъ, христіанская средневѣковая Европа была, въ сущност, языческой; а современная секуляризованная Европа есть шагъ впередъ къ полному усвоенію христіанства, причемъ даже и невѣрующіе служатъ этому развитію христіанскихъ началъ, какъ безсознательныя орудія Божественнаго промысла.

Такимъ образомъ, теократическій идеалъ былъ приведенъ въ гармонію съ «либерально-эгалитарнымъ прогрессомъ», вѣра примирена съ невѣріемъ. Способъ, какимъ это было

сдѣлано, конечно, долженъ былъ вызвать протестъ со стороны того и другого: для вѣрующихъ оставалось слишкомъ мало христіанства въ новой исторической конструкціи Соловьева, а для невѣрующихъ его было все еще слишкомъ много. Оба направленія могли бы не безъ успѣха сопоставлять эту конструкцію съ дѣйствительными историческими данными и находить въ нихъ фактическія опроверженія. Но одно обстоятельство трудно отрицать при всемъ этомъ, это—то, что отожествленіе религіи съ прогрессомъ было послѣднимъ логическимъ выводомъ изъ гуманитарныхъ всемірно-историческихъ тенденцій стараго славянофильства. И въ этомъ направленіи, какъ въ направленіи націоналистическомъ, славянофильская доктрина исчерпала сама себя и пришла къ своей противоположности. «Либерально-эгалитарный прогрессъ» представлялъ, дѣйствительно, не меньшій контрастъ съ исходными пунктами славянофильской доктрины, чѣмъ теорія національнаго эгоизма. Своей критикой русскаго національзма Соловьевъ блестящимъ образомъ доказалъ послѣднее, доказалъ противорѣчіе между націонализмомъ и истинною сутью славянофильства. За то своимъ собственнымъ построеніемъ онъ лучше всего иллюстрировалъ первое, несовмѣстимость славянофильства съ современными этическими и общественными воззрѣніями. Матеріалъ для общаго сужденія объ эволюціи славянофильства лежитъ теперь передъ нами, благодаря Соловьеву, законченнымъ, и намъ остается только подвести ко всѣмъ нашимъ предыдущимъ наблюденіямъ и разсужденіямъ общій итогъ.

Въ основѣ стараго славянофильства лежало внутреннее противорѣчіе. Идея національности мѣшала дать должное развитіе идеѣ мессіанизма; а мессіанская идея мѣшала раскрытію идеи національности. Въ русской народности цѣнили религіозное начало, а въ религіозномъ началѣ цѣнили его народную форму. При дальнѣйшемъ развитіи ученія это противорѣчіе вышло наружу и повело къ тому, что двѣ основныя идеи стараго славянофильства раздѣлились и каж-

дая изъ нихъ получила отдѣльное логическое развитіе. Въ основу этого дальнѣйшаго развитія положены были, повидимому, живыя и цѣнныя начала. На помощь при обоснованіи идеи національности призвана была историческая и общественная наука; а всемірную задачу Россіи попробовали построить на высшихъ этическихъ требованіяхъ. И однако же результаты вполнѣ послѣдовательнаго, логическаго развитія обѣихъ идей оказались мало удовлетворительными. Въ теоріи это развитіе привело русскій націонализмъ къ метафизической концепціи «всемірно-историческаго типа», а русскій мессіанизмъ—къ химерѣ всемірной теократіи. Прилагая эти теоріи къ практикѣ, наши націоналисты пришли къ обскурантизму и къ систематической защитѣ реакціи; а наши мессіанисты, спаслись отъ этихъ выводовъ только тѣмъ, что, худо ли, хорошо ли, приладили свое міровоззрѣніе къ теоріи прогресса.

Чѣмъ же объясняется такая неудовлетворительность результатовъ? Тѣмъ, очевидно, что въ самомъ принципѣ славянофильскаго ученія заключался элементъ, портившій самыя вѣрныя идеи, самыя благія намѣренія, разъ только они соприкасались съ славянофильскою почвой и употреблялись для возрожденія стараго ученія. Этимъ вреднымъ элементомъ былъ, съ нашей точки зрѣнія, безусловный характеръ, абсолютизмъ славянофильскаго ученія, незаконно пережившій его метафизическую основу. Въ ученіи о національности нельзя не считать въ высшей степени цѣнной ту идею глубокаго своеобразія, оригинальности всякой національной жизни, на которой стояло славянофильство. Несомнѣнно, что эта идея о вполнѣ индивидуальномъ характерѣ каждой общественной группы находитъ свое полное оправданіе въ современной общественной наукѣ. Но стоитъ только объяснить это своеобразіе національности изъ присущаго ей народнаго духа, какъ этимъ самымъ народная индивидуальность дѣлается абсолютной, неразложимой, и все дѣло оказывается испорченнымъ. Народность безъ духа это будетъ тогда «этнографическій матеріалъ»; народность одухотво-

ренная—это или звено во всемірно-исторической цѣпи или замкнутый въ себѣ «культурно-историческій типъ», неподвижный и предустановленный, какъ зоологическіе и ботаническіе типы стараго естествознанія. Современная общественная наука не знаетъ такой классификаціи народовъ—на бездушные и духовные и не проводитъ такой рѣзкой разницы между этнографическимъ матеріаломъ и культурною формой. Національность для нея не есть причина всѣхъ явленій національной исторіи, а скорѣе результатъ исторіи, равнодѣйствующая, составившаяся изъ безконечно сложной суммы отдѣльныхъ историческихъ вліяній, доступная всякимъ новымъ вліяніямъ. Вопросъ о заимствованіи для нея не есть метафизическій вопросъ о разрушеніи народной сущности, а просто вопросъ практическаго удобства. Такимъ образомъ, и всѣ ужасы, которыми грозило славянофильство объевропеившейся Россіи: потеря самобытнаго типа, превращеніе въ неорганическую массу и т. д., для современной науки суть только призраки разстроеннаго метафизикой воображенія. Всякій народъ живетъ для себя и своею жизнью; это признала реальная наука нашего времени, но это не мѣшаетъ ей признать также, что въ основѣ всѣхъ этихъ отдѣльныхъ жизней лежатъ общіе соціологическіе законы и что по этой внутренней причинѣ въ безконечномъ разнообразіи національныхъ существованій должны отыскаться и сходные, общіе всѣмъ имъ элементы соціальнаго развитія.

Какъ абсолютизмъ національный чуждъ современной соціологіи, точно также абсолютизмъ религіозный чуждъ современной этикѣ. Разъ ставши на почву этого абсолютизма, славянофильство, если хотѣло быть послѣдовательнымъ, дѣйствительно не могло помириться ни съ какимъ другимъ болѣе скромнымъ рѣшеніемъ всемірно-исторической задачи, чѣмъ водвореніе царствія Божія на землѣ и всемірная теократія: къ этому выводу поневолѣ приводила безусловность нравственно-религіознаго требованія. Но такой безусловности не признаетъ современная этика, или, точнѣе говоря, она ищетъ обоснованія этой безусловности въ другомъ

мѣстѣ, не въ метафизикѣ и религіи. Самая попытка Соловьева есть, въ сущности, нѣкоторый компромиссъ между современными этическими стремленіями и аскетическимъ идеаломъ историческаго христіанства. Какъ всякій теоретическій компромиссъ, онъ долженъ былъ въ концѣ концовъ разложиться на свои противорѣчія и привести къ одному изъ двухъ крайнихъ выводовъ. Противники Соловьева стали на сторону средневѣковаго идеала, самъ Соловьевъ склонился въ сторону современныхъ воззрѣній. Но, не говоря о томъ, что вопросъ о совмѣстимости того и другого остается открытымъ, и въ свое послѣднее рѣшеніе Соловьевъ внесъ черты религіозно-нравственнаго абсолютизма. Въ результатѣ, всемірно-историческая задача человѣчества представилась ему гораздо яснѣе, чѣмъ она представляется современной наукѣ и даже современной прикладной соціологіи, современной теоріи прогресса. Это черезчуръ ясное представленіе о конечной цѣли человѣчества не соединяется ли иногда съ недостаточно отчетливымъ понятіемъ о его ближайшихъ, болѣе низменныхъ, но и болѣе насущныхъ задачахъ? Не переворачивается ли вверхъ дномъ при такомъ измѣненіи естественной перспективы вся іерархія человѣческихъ цѣлей, стремленій и обязанностей? Не рискуемъ ли мы при этомъ ближайшему предпочесть дальнѣйшее, нравственному требованію отдать преимущество передъ требованіями права? Не очутимся ли мы, пойдя этимъ путемъ, передъ давно знакомымъ утвержденіемъ, что юридическія начала слишкомъ тѣсны для человѣчества, призваннаго къ чему-то высокому, «даже, кажется, небесному», какъ шутливо выразился Алмазовъ? Всѣ эти вопросы относятся, впрочемъ, болѣе къ теоріи, чѣмъ къ теоретику; литературная дѣятельность Соловьева не даетъ до сихъ поръ достаточныхъ поводовъ къ тому, чтобъ эти вопросы ставить, и тѣмъ менѣе даетъ достаточнаго матеріала для того, чтобы ихъ рѣшать по отношенію къ нему лично.

Итакъ, абсолютизмъ, метафизическій и религіозный, составлялъ и продолжаетъ составлять самую рѣзкую раз-

граничительную черту между славянофильствомъ и современнымъ міровоззрѣніемъ. Въ старомъ славянофильствѣ абсолютизмъ этотъ былъ вполнѣ понятенъ: онъ естественно и необходимо вытекалъ какъ изъ условій воспитанія представителей славянофильства въ патріархальной семейной средѣ, такъ и изъ состоянія тогдашней европейской мысли. Поэтому славянофильство было совершенно органическимъ продуктомъ того поколѣнія, которое его создало; и поэтому-то, въ сущности, оно должно было умереть съ этимъ поколѣніемъ. Слѣдующія поколѣнія старались продлить его жизнь путемъ привлеченія свѣжихъ элементовъ со стороны: съ помощью реальной науки или соціальной морали. Но результаты, какъ ни смотрѣть на нихъ, получались, во всякомъ случаѣ, уже не тѣ. Старый славянофилъ, въ лицѣ И. С. Аксакова или Д. Ѳ. Самарина, встрѣчаясь съ такой ультраславянофильскою попыткой, какъ теорія Соловьева, не узнавалъ въ немъ славянофила и отказывался отъ всякаго духовнаго родства. Почему же? А потому, отвѣчаетъ намъ И. С. Аксаковъ, что все это—«благородно», «красиво», но... не куплено кровью сердца, не выношено въ душѣ, не вытекаетъ изъ сильной привязанности, а сочинено и выдумано «въ просторной пустотѣ» отвлеченной мысли. Старый славянофилъ могъ быть логически непослѣдователенъ, могъ основывать свое ученіе на идеяхъ, внутренно противорѣчивыхъ, но это ученіе выросло изъ современной ему дѣйствительности и *жило*, поэтому, своей особенной своеобразной жизнью. Эпигоны славянофильства—послѣдовательнѣе, но «душа, смыслъ явленій выпали изъ ихъ діалектической схемы». А извѣстно, что гдѣ нѣтъ души, нѣтъ и жизни. Стало-быть, старый славянофилъ былъ правъ. Истинное славянофильство, «кровное», не теорія только, а живой типъ общественной мысли,—это славянофильство прекратило свое существованіе. Теперь органическій процессъ русской жизни и мысли давно уже даетъ другіе «кровные» результаты. А славянофильство *было* когда-то... Теперь оно умерло и не воскреснетъ.

П. Милюковъ.

